

ہوتا ہے، ایک بدیہی بہت زیادہ واضح ہوتا ہے، اور دوسرا اس سے کم، اس لیے مسئلہ کہ "امکان احتیاج کی علت ہے" باوجود بدیہی ہونے کے اس قدر واضح نہیں ہے، جس قدر یہ مسئلہ کہ "ایک دو کا نصف ہے" لیکن بعینہ ہی جواب مشابہ اور مجسمہ بھی دے سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کہ "ایک ذات ایسی موجود ہے جو نہ عالم میں حال ہو کر پائی جاتی، نہ عالم سے الگ کسی بہت میں ہے، اور اس مسئلہ میں کہ "ایک دو کا نصف ہے" اگرچہ عقل صریح فرق محسوس کرتی ہے، تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا انکار بدیہی نہ ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا انکار اس قدر واضح طور پر محال نہیں ہے، جس قدر اس مسئلہ کا انکار کہ "ایک دو کا نصف ہے" لیکن باوجود اس اختلاف کے دونوں کی براہست میں کوئی فرق نہیں آتا،

امام صاحب نے انسانیت کی جو مثال دی ہے وہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ گفتگو وجود و ہستی میں نہیں ہے، بلکہ وجود خارجی میں ہے، اور انسانیت کا وجود و ہستی ہے وجود خارجی نہیں ہے، اس لیے موجودات خارجیہ میں سے کسی ایسے وجود کی مثال پیش کرنی چاہیے، جو خارج میں جہت، حیز اور مکان میں نہ پائی جائے، امام صاحب کے اساس تقدیس میں اس اعتراض سے تعریف نہیں کیا ہے، لیکن اربعین میں خود مخالفین کی زبان سے یہ اعتراض کیا ہے اور لکھا ہے کہ انسان من حیث الانسان کا وجود خارج میں نہیں ہے، بلکہ عقل میں ہے، حالانکہ دعویٰ یہ ہے کہ خارج میں جب دو چیزیں موجود ہوں گی تو لازمی طور پر یا تو ایک دوسرے میں حلول کر کے پائی جائے گی یا اس سے الگ ہو کر کسی جہت میں موجود ہوگی، اس کے بعد اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم اس مثال سے یہ ثابت کرنا نہیں چاہتے کہ خارج میں کوئی چیز مقدار اور جہت سے منزہ ہو کر پائی جاتی

بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ ایسی چیز کا تعقل ممکن ہے جس کی کوئی جہت اور مقدار نہ
 نہ ہو، اور اس مثال سے یہ دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، باقی یہ بات کہ اس قسم کی کوئی
 چیز ذہن سے باہر موجود ہے یا نہیں؟ دوسری دلیل پر موقوف ہے، بہر حال اس
 مقدمہ سے امام صاحب یہ ثابت نہ کر سکے کہ خارج میں کوئی چیز ایسی موجود ہے جو
 جہت اور مقدار سے منزہ ہے، اس دلیل کے بعد امام صاحب نے دلیل الزامی سے
 یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ خود فرقی مخالف ایسی چیزوں کے وجود کو تسلیم کرتا ہے جو وہم
 و خیال سے بالاتر ہیں، مثلاً یہ لوگ کہتے ہیں کہ خدا کا منہ اور خدا کا ہاتھ مخلوق کے منہ اور
 ہاتھ سے مختلف ہے، حالانکہ اس قسم کا منہ اور ہاتھ وہم و خیال میں نہیں آسکتا خدا کی ذات
 سے خدا کی صفات اور خدا کے افعال کا تعقل آسان ہے لیکن وہ بھی ہمارے وہم و خیال سے
 بالاتر ہے، ہم کو کسی ایسے شخص کا وجود معلوم نہیں ہے جس کو تفصیل کے ساتھ غیر متناہی
 چیزوں کا علم دفعہً حاصل ہو حالانکہ ہمارا اعتقاد ہے کہ خداوند تعالیٰ کو اس قسم کا علم حاصل
 ہے، ہم کو نظر آتا ہے کہ ہر شخص جب کوئی کام کرتا ہے تو اس کے لیے اس کو آلات و
 ادوات کی ضرورت ہوتی ہے، اور اعمال شاقہ کرنے کے بعد وہ تھک جاتا ہے، حالانکہ
 خداوند تعالیٰ اپنے افعال میں نہ آلات و ادوات کا محتاج ہے، نہ اس کو تھکان لاحق
 ہوتی، خداوند تعالیٰ عرش سے لیکن تخت الرشیٰ تک کی مخلوقات کی آواز سنتا ہے،
 اور آسمان کے اوپر اور زمین کے نیچے تک کی چھوٹی بڑی بڑی چیزیں دیکھتا ہے،
 حالانکہ یہ بات ہمارے وہم و خیال سے بالاتر ہے، مجسمہ و مشبہ کو بھی ان عقائد سے
 اتفاق ہے، اس لیے جب وہ خود ایسی باتیں تسلیم کرتے ہیں جو وہم و خیال میں نہیں
 آسکتیں تو اس کو کیوں نہیں تسلیم کر سکتے کہ خدا موجود ہے لیکن عالم کے اندر ہے، نہ عالم

کے باہر، انتہا سے انتہا یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ایسی ذات کا وجود وہم و خیال میں نہیں آسکتا، لیکن خدا کی کوئی چیز وہم و خیال میں آسکتی ہے؛ لیکن امام صاحب نے اس پر غور نہیں کیا کہ ان عقائد کے متعلق شریعت کی تصریحات موجود ہیں، خداوند تعالیٰ نے خود فرمادیا ہے کہ "لیس کمثلہ شی" اس لیے مشبہ و مجسمہ خدا کے منہ اور ہاتھ کو مخلوق کے منہ اور ہاتھ سے مختلف مانتے ہیں، اسی طرح خدا کے افعال و صفات کے متعلق بھی شریعت کی جو تصریحات موجود ہیں اور انہی تصریحات کے مطابق وہ ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اور اس میں عقل، وہم و خیال کو کوئی دخل نہیں دیتے، لیکن اس مسئلہ کے متعلق کہ "خدا نہ عالم کے اندر ہے نہ عالم سے باہر، نہ کسی چیز میں ہے، نہ کسی جہت میں"، شریعت کی کوئی تصریح موجود نہیں ہے، اس لیے وہ اس قسم کے موجود و خارجی کا اس لیے انکار نہیں کرتے کہ وہ وہم و خیال سے بالاتر ہے، بلکہ اس لیے انکار کرتے ہیں کہ شریعت میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے، بلکہ شریعت میں اس کے ہر خلاف شہادتیں موجود ہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ جسمیت کی صفت کے متعلق بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے، لیکن نفی سے زیادہ شریعت میں اس کے اثبات کی تصریح موجود ہے، کیونکہ قرآن مجید کی متغیر آیتوں میں خدا کے لیے منہ اور ہاتھ کا لفظ آیا ہے، اور ان آیتوں سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ جسمیت ان صفات میں سے ہے، جن میں خالق کو مخلوق پر فضیلت حاصل ہے، جس طرح اور صفات مثلاً قدرت و ارادہ میں اس کو مخلوق پر فضیلت حاصل ہے، اس سے اہل اسلام کا یہ اعتقاد ہے کہ خدا جسم تو ہے لیکن اجسام کے مشابہ نہیں ہے، اور حابلہ اور ان کے بہت سے پیروں کا یہی مذہب ہے۔

(۲) مجسمہ اور مشبہ کا دعویٰ ہے کہ "ایک ایسا موجود جو نہ عالم سے متصل ہو نہ منفصل
 اس وقت تک کہ بن میں نہیں آسکتا جب تک اس کی کوئی نظیر موجود نہ ہو" حالانکہ اس کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے، لیکن
 امام صاحب نے اس دعویٰ کے باطل کرنے کے لیے یہ دوسرا مقدمہ قائم کیا ہے کہ ہر موجود
 کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی کوئی نظیر بھی موجود ہو اور اس نظیر کے موجود نہ ہونے
 سے یہ لازم نہیں آتا کہ سرے سے اس کا وجود ہی نہ پایا جائے، کیونکہ ہم کو بدایت یہ معلوم
 ہے کہ عقل کے نزدیک ایک ایسی ذات کا وجود ممکن ہے جس میں ایسے اوصاف پائے جائیں
 جو اس کے سوا اور چیزوں میں موجود نہ ہوں، اس لیے اس کی نظیر کے معدوم ہونے
 سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بھی موجود نہ ہو، امام صاحب نے بعض عقلی دلیلوں سے بھی
 اس کو ثابت کیا ہے، لیکن یہ سب عقلی احتمالات ہیں، انھوں نے موجودات اور محسوسات
 سے کوئی ایسی مثال نہیں دی ہے جس سے ثابت ہو کہ ایک ایسی چیز موجود ہے جس کی
 کوئی نظیر نہیں ہے،

ان مقدمات کے بعد امام صاحب نے نقلی دلائل سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے، کہ خداوند
 جسمیت، جہت اور حیز سے مبرا ہے، لیکن قرآن و حدیث میں یہ تصریح اس کے متعلق
 کچھ مذکور نہیں ہے، کسی آیت یا حدیث میں نہ تو خدا کے لیے جسم کا لفظ آیا ہے، نہ صراحتاً
 اس سے انکار کیا گیا ہے، بلکہ ان دونوں سے سکوت اختیار کیا گیا ہے، اس لیے
 امام صاحب نے جو نقلی دلائل پیش کی ہیں ان سے یہ تصریح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ
 خداوند تعالیٰ جسمیت، حیز اور جہت سے منزہ ہے، بلکہ امام صاحب نے ان سے
 یہ نتیجہ نکالا ہے، لیکن یہ نتیجہ کسی طرح یقینی اور قطعی نہیں کہا جاسکتا، بلکہ نہایت ڈراؤں کا
 معلوم ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید میں ہے "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" جس کے مراد یہ

ہیں کہ خدا کا کوئی شریک نہیں ہے، لیکن امام صاحب اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر خدا حکم ہوگا تو دو چیزوں سے مرکب ہوگا، اور اس وقت وہ احد یعنی ایک باقی نہ رہے گا، حالانکہ اولاً تو یہی متفقہ مسئلہ نہیں کہ جسم دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے، بلکہ انفس ^{قہیں} جسم کو بسیط مانتے ہیں، دوسرے اقسام مختلف اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں ان کو بھی عرف عام میں ایک ہی کہا جاتا ہے، دو نہیں کہا جاتا،

اسی طرح قرآن مجید میں ہے "کل شیء حالک الا وجہہ" اور امام صاحب اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمام چیز و جہت ایک دن فنا ہو جائیں گے، صرف خدا باقی رہے گا، اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ خدا اس وقت بھی کسی چیز و جہت میں موجود نہیں ہے، ورنہ اس کی ذات میں تغیر لازم آئے گا جو محال ہے، لیکن امام صاحب نے خود اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جہت و چیز موجود چیز نہیں ہیں، اس لیے وہ فنا نہیں ہو سکتیں، اور اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جہت اور چیز عددی چیز نہیں ہیں، بلکہ وجودی ہیں، لیکن اس پر جو دلیل قائم کی جو اس سے زیادہ سے زیادہ ان کا وجود ذہنی ثابت ہوتا ہے، حالانکہ آیت کا مفہوم یہ ہو کہ تمام موجودات خارجیہ فنا ہو جائیں گے، صرف خدا کی ذات باقی رہے گی، ایک حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے آپؐ دریافت کیا کہ سب سے پہلے کیا چیز موجود تھی؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی" امام صاحب اس سے یہ نتیجہ مستنبط کرتے ہیں کہ اگر خدا کسی چیز و جہت میں ہوتا تو وہ چیز و جہت اس کے ساتھ موجود ہوتی، حالانکہ اس حدیث سے اس کے خلاف ثابت ہوتا ہے، لیکن اس پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ چیز و جہت کا کوئی واقعی وجود نہیں ہے یہ محض اعتیاری اور ذہنی چیزیں ہیں، اور حدیث میں خدا کے ساتھ ذہنی

چیزوں کے وجود کا انکار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ خارجی چیزوں کے وجود کا انکار کیا گیا ہے،

ایک حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ ایک ایسی اندھیری میں تھا جس کے نیچے نہ پانی تھا، نہ اس کے اوپر ہوا تھی۔ اور امام صاحب کہتے ہیں کہ اس اندھیری سے مراد یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی جہت میں نہ تھا، کیونکہ وہ جہت اگر موجود ہوتی تو نظر آتی، لیکن ان دلائل کا جواب یہ ہے وہ ظاہر ہے، امام صاحب ان کی نسبت خود لکھتے ہیں:-

ان هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها
يدل على انهم لم يبينوا ان في بعض

قوى وبعضها ضعیف
قوی اور بعض ضعیف ہیں،

لیکن ہمارے نزدیک ان میں ایک دلیل بھی صحیح نہیں ہے نہ ان میں یہ تصریح ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی چیز و جہت میں نہیں ہے، نہ ان سے یہ بطور نتیجہ کے نکلنا، عقلی دلائل کے بعد امام صاحب نے عقلی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ جسمیت اور جہت و حیز سے منزہ ہے، اور اس پر کرامیہ اور مجسمہ کے جو شبہات تھے ان کو نقل کیا ہے، اور اس کا جواب یہ ہے، پھر یہ ثابت کیا ہے کہ تاویل سے مسلمانوں کے کسی فرقہ کو مفر نہیں، بیان تک کہ امام احمد بن حنبل کو بھی جو تاویل کے سب سے زیادہ مخالف ہیں چند حدیثوں میں تاویل کرنی پڑی، ان تمام مراتب کے بعد امام صاحب کے ان تمام الفاظ کی جن سے خداوند تعالیٰ کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے، تاویل میں کی ہیں،

اس قسم کے جو الفاظ ہیں ان میں بعض تو

(۱) صرف حدیثوں میں،

(۲) اور بعض قرآن و حدیث دونوں میں آئے ہیں،

لیکن اس قسم کے جوالفاظ حدیثوں میں آئے ہیں ان کی تاویل بعض مقامات پر تو ہو ہی نہیں سکتی، اور بعض مقامات پر بہت زیادہ کھینچ تان کر فی پڑتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ "دجال کانا ہے اور خدا کانا نہیں ہے" اور اس حدیث کی کوئی تاویل نہیں ہو سکتی، ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خدا نے اپنے ہاتھ کو میرے دونوں شانوں کے درمیان رکھ دیا تو میں نے اپنے سینے تک اس کی ٹھنڈک محسوس کی، اور امام صاحب نے اس کی دو تاویلیں کی ہیں، ایک تو کہ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ خدا کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کس قدر توجہ تھی، دوسرے یہ کہ "ید" کے معنی احسان کے بھی ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں، اور دونوں شانوں کے درمیان ہاتھ رکھنے سے مقصود یہ ہے کہ اس لطف و عنایت کو خدا نے آپ کے دل تک پہنچا دیا، اور اس لطف و عنایت کی ٹھنڈک آپ کو محسوس ہوئی، جیسا کہ اہل عرب کہتے ہیں "عیش بارس" خوشگوار عیش،

بعض حدیثیں ایسی ہیں جن کی تاویل اگرچہ ہو سکتی ہے، لیکن ان میں جو تفصیلات پائی جاتی ہیں ان سے جہانیت کا تختل بہت زیادہ وسعت اور وضاحت کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہے مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ "جب خداوند تعالیٰ اپنی مخلوقات کے درمیان فیصلہ کر چکا تو چٹ لیٹ گیا، اور چوڑی پاؤں کوٹھا کر دوسرے پاؤں پر رکھ دیا" امام صاحب نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جب کوئی شخص کسی کام سے فارغ ہو جاتا ہے تو اسی طرح اطمینان سے لیٹ جاتا ہے، اس لیے کسی کام سے فارغ ہونے کے اظہار کا یہ طریقہ ادا ہے، لیکن بہر حال اس تفصیل سے جہانیت کا تختل زیادہ پیدا ہوتا ہے ان وجوہ سے امام صاحب نے احادیث احاد پر ایک کلی اور اصولی بحث کی ہے،

اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان سے صرف علم ظنی پیدا ہوتا ہے، اور فقہی احکام میں اگرچہ اس قسم کی ظنی حدیثیں قبول کی جاسکتی ہیں، لیکن عقائد میں ان کو قبول نہیں کیا جاسکتا، امام صاحب نے اس بحث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) اس قسم کی تمام باتیں اخبار احاد سے ثابت ہیں، اور اخبار احاد سے علم ظنی پیدا ہوتا ہے، کیونکہ احادیث کے روایت معصوم نہیں ہیں، اس لیے وہ غلطی کر سکتے ہیں، لیکن فروعی احکام کے لیے صرف ظن کافی ہے اس لیے فروعی احکام میں ان حدیثوں کو قبول کر لیا گیا ہے، لیکن اصولی مسائل میں اس قسم کی حدیثیں قبول نہیں کی جاسکتیں، خشویہ آیات تشابہات کی تاویل کو اس لیے ناجائز قرار دیتے ہیں کہ وہ تاویلین ظنی ہوتی ہیں، لیکن اگر یہ اصول صحیح ہے تو اس اصول کی بنیاد ان ظنی حدیثوں سے خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات کا ثابت کرنا بھی جائز نہیں ہو سکتا،

(۲) روایت میں سب سے زیادہ بلند پایہ طبقہ صحابہ کرام کا ہے، لیکن خود صحابہ نے دوسرے صحابہ کی روایتوں پر جرح کی ہے، جس سے ان کی روایتیں مشکوک ہو جاتی ہیں، تاہم چونکہ قرآن مجید میں تمام صحابہ کی مدح و ستائش کی گئی ہے، اور اس سے ان کی صداقت کا ظن پیدا ہوتا ہے اس لیے شریعت کے فروعی احکام میں ان کی روایتوں کو قبول کر لیا گیا ہے، لیکن خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات کی بنیاد ان ظنی روایتوں پر قائم نہیں ہو سکتی،

(۳) ملاحظہ فرمائیے بہت سی بیہودہ روایتیں وضع کی گئیں اور ان کو محدثین نے اپنی سادگی اور پاک باطنی سے قبول کر لیا تھا، امام بخاری اور امام مسلم نے اگرچہ یہ بیہودہ روایات ان روایتوں کے سمجھاٹے کی کوشش کی، لیکن وہ بہر حال عالم الغیب نہ تھے، اور ان کو

وہ تمام واقعات معلوم نہ تھے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے اس زمانہ تک پیدا ہوئے
اس لیے ہم ان کے ساتھ حسن ظن تو ضرور رکھتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ جب ہم کو کوئی
ایسی حدیث نظر آئے جس میں کوئی اس قسم کی بات ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب
نہیں کی جاسکتی تو ہم یہ یقین کر لیں گے کہ وہ ملاحدہ کی بنائی ہوئی ہے،

(۴) محدثین بالکل منہجی و جودہ کی بنا پر بہت سی حدیثوں کو چھوڑ دیتے ہیں مثلاً
فلان شخص حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی محبت رکھتا تھا، اس لیے وہ رافضی تھا، منہجی
قدری تھا، اس لیے ان کی روایتیں مقبول نہیں، جب یہ حالت ہے تو جو لوگ ایسی
روایتیں کرتے ہیں، جن سے خداوند تعالیٰ کی اوبہیت اور ربوبیت ہی باطل ہو جاتی
ہے تو ان کی روایتیں بطریق اولیٰ نہیں قبول کرنی چاہئیں

(۵) یہ بالکل یہی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کسی مجلس میں کوئی بات ایک
سن سے، پھر ۳۳ سال کے بعد اس کی روایت کرے تو وہ بعینہ اس کے الفاظ کی روایت
نہیں کر سکتا، اخبار احادیث کی یہی حالت ہے کہ جن لوگوں نے ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
سنا اور انہوں نے اس کو لکھا نہیں بلکہ ان کے سننے کے پینچوین سال بعد ان کی روایت
کی، اس لیے ممکن ہے کہ یہ الفاظ خود روایتوں کے ہوں، یا وہ حدیث کا بہت سا حصہ
بھول گئے ہوں، یا ترتیب کلام بدل دی ہو، بہر حال ان احتمالات کے بعد خداوند تعالیٰ
کی ذات و صفات کے متعلق ان حدیثوں سے استدلال نہیں کیا جاسکتا،

لیکن با این ہمہ قرآن و حدیث میں اس قسم کے جہد و الفاظ آئے ہیں، امام رضا
نے ان کی تاویل میں کی ہیں، اور ان تاویلوں کی صحیح و جودہ تو جیسا کہ امام صاحب نے خود لکھا
ہے یہ ہے کہ قرآن مجید، اہل عرب کی زبان اور عادت کے مطابق نازل ہوا ہے، اس لیے

اس لیے ان الفاظ کے استعمال سے چارہ کار نہ تھا، اور اس بنا پر امام صاحب نے ان
تاویلوں کے جو فلسفیانہ وجود بیان کیے ہیں، وہ بالکل غیر ضروری اور دور از کار ہیں، مثلاً
واستع الفلاک با عینہ چار ہوں اور ہماری آنکھوں کے سامنے ایک کشتی بنا

ہیں اگر آنکھ کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ خدا کے ایک پھرے پر
بہت سی آنکھیں ہوں اور یہ ایک بدنما شکل ہے یا اگر

بلید الا مبدسوطان (ماذہ ۹) بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کشادہ ہیں

کے ظاہری معنی لیے جائیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ کشتی آدمیوں کی طرح خدا کے ہاتھ
پھیلے ہوئے ہوں، حالانکہ خدا اس سے منزہ ہے،

اسی طرح امام صاحب کی بعض تاویلیں بھی بعید از عقل ہیں، مثلاً ایک حدیث میں

ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا جس سے معلوم
ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت ہے، لیکن امام صاحب کہتے ہیں کہ اس حدیث

کا یہ مطلب نہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو خود حضرت

آدم علیہ السلام کی صورت پر پیدا کیا، کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ انسان صرف مرد اور عورت

کے مادہ سے ایک مدت میں افلاک و عناصر کے اثر سے پیدا ہوتا ہے، اور اطباء و فلا

کاخیاں ہے کہ انسان کی موجودہ صورت قوت مصورہ کی پیدا کی ہوئی ہے لیکن رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خیالات کو اس طرح باطل کیا کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم کی صورت

نطفہ، افلاک و عناصر اور قوت مصورہ کے اثر کے بغیر و فقہ پیدا کر دی، لیکن یہ تاویل نہایت

دور از کار ہے، البتہ زبان و محاورہ کے مطابق ان الفاظ کی جو تاویلیں امام صاحب نے کی ہیں،

وہ صحیح ہیں لیکن ان کے نقل کرنے سے پہلے یہ جان لیتا چاہیے کہ اس قسم کے جو الفاظ ہیں، وہ

دو قسمین ہیں :-

(۱) ایک تو وہ الفاظ جن سے علانیہ جہانیت ثابت ہوتی ہے، مثلاً ہاتھ، آنکھ اور منہ وغیرہ،

(۲) دوسرے وہ الفاظ جن سے علانیہ جہانیت نہیں ثابت ہوتی، البتہ جہانیت ان کے لیے لازم ہے، مثلاً ہنسنا، اور رونا، وغیرہ کہ ان کے لیے منہ اور آنکھ کا ہونا لازمی پہلی قسم کے صرف چند الفاظ ہیں جو قرآن میں اُسے ہیں یعنی وجہ، عین، ید، قبضہ، یمن، جنب اور ان الفاظ کی تاویل نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتی ہے، مثلاً جن آیتوں میں وجہ کا لفظ آیا ہے ان میں بعض موقعوں پر ذات الہی اور بعض موقعوں پر رضائے الہی مراد ہے، مثلاً

کل شیء ہالک الا وجہہ (قصص) اسکی ذات کے سوا سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں،
 میں وجہہ کے معنی منہ کے نہیں بلکہ ذات کے ہیں،

اور

انما نطعمکم لوجہہ اللہ (ہود) ہم تم کو صرف خدا کی رضا مندی کیلئے کھلاتے ہیں،
 میں اس کے معنی رضائے الہی کے ہیں،

عین کا لفظ جن آیتوں میں آیا ہے اس سے توجہ، اہتمام اور نگہ رانی مراد ہے، کیونکہ لو جس چیز کی طرف زیادہ توجہ رکھتے ہیں یا اسکی نگہ رانی کرتے ہیں، اس کو اپنی نگاہ کے سامنے رکھتے ہیں، اس لیے ان آیتوں سے

واضع الفلک یا عیننا (ہود) اور ہماری آنکھوں کے سامنے ایک کشتی بنا
 وبتضع علی عینی (طہ - ۲) تم ہماری آنکھوں کے سامنے پرورش پاؤ،

یسی توجہ اہتمام اور نگرانی مقصود ہے،

یہ کالفظ جن آیتوں میں آیا ہے ان میں بعض موقعوں پر قدرت اور بعض موقعوں پر نخل یا فیاضی اور بعض موقعوں پر شرف و اعزاز مقصود ہے۔ مثلاً
 يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰتٰىكَ الْغَنٰى (فتح - ۱)

خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔

میں ہاتھ سے قدرت اور

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ مَخْلُوْا لَكَ دَاۤءِمًا (۹۰)

خدا کا ہاتھ بندھا ہوا ہے

بل سید الامبوسوطان (۹۰)

بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کشادہ ہیں

میں نخل اور فیاضی اور

مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْبُدَ لِمَا خَلَقْتَ

اے اہلیس جس چیز کو ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا

اسکو سجدہ کرنے سے تجھے کوئی چیز مانع ہوئی۔

بیدی (ص - ۵)

میں شرف و اعزاز مقصود ہے،

قرآن مجید کی اس آیت میں

وَالْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ

قیامت کے دن ساری زمین اس کی

ایک مٹھی میں ہوگی

یوم القيامة (زمر - ۷)

میں بھی مٹھی سے قدرت اور ملک مراد ہے،

اس آیت میں

وَالسَّمٰوٰتِ مَطْوِيٰاتٍ بِيَمِيْنِهِ

اور آسمان (کتاب کی طرح) لپیٹے ہوئے

اس کے داہنے ہاتھ میں ہوں گے،

(زمر - ۷)

میں بھی یمن سے یہی مٹھی مراد ہیں،

یا حسرتی علی ما فرطت فی

افسوس میری اس کوتاہی پر جو میں نے

جنب الله (زمر - ۶)

پاس خدا (مخوفانہ کھنے) میں کی

جنب سے پہلو نہیں بلکہ راستہ مراد ہے،

جنب کے سوا یہ تمام الفاظ حدیثوں میں بھی آئے ہیں، اور ان حدیثوں میں بھی
 یہی معنی نہایت آسانی کے ساتھ لیے جاسکتے ہیں، البتہ بعض جگہ اختلاف پیدا ہو جاتا ہے
 مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو ایک مسطحی
 خاک سے جس کو اس نے تمام زمین سے لیا پیدا کیا، کیونکہ یہاں مسطحی سے قدرت
 کے معنی مراد نہیں لیے جاسکتے، البتہ اس کی تاویل بھی آسانی سے ہو سکتی ہے، کیونکہ
 جب کسی چیز کی مقدار کی کمی بیان کرنی مقصود ہوتی ہے، تو یہ لفظ استعمال کرتے ہیں
 مثلاً مسطحی بھر آدمیوں سے کیا ہو سکتا ہے، لیکن بعض حدیثوں میں دشواری پیش آتی
 ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ "وہال کان ہے بعد خدا کا نا، نہیں ہے"، اور امام رضا
 اس حدیث کی کوئی تاویل نہیں کر سکے ہیں، بلکہ لکھا ہے کہ "اس سے پہلے کوئی اور فقرہ
 تھا، جو روایت میں مذکور نہیں، اگر وہ فقرہ مذکور ہوتا تو یہ اشکال پیش نہ آتا، اس حدیث
 کے راوی حضرت ابن عمرؓ ہیں اور انھوں نے جب یہ روایت کی کہ میت پر اس کے
 اہل و عیال کے رونے سے عذاب ہوتا ہے، تو حضرت عائشہؓ نے قرآن مجید کی
 ایک آیت کی رو سے اس پر اعتراض کیا، اور کہا کہ اس فقرہ سے پہلے رسول اللہ
 صلعم نے ایک دو سمر فقرہ کہا تھا، اور وہ فقرہ اگر روایت میں مذکور ہوتا تو یہ اعتراض
 نہ پیدا ہوتا، یہی حالت اس حدیث کی بھی ہے،

یہ وہ الفاظ ہیں جو قرآن و حدیث دونوں میں آئے ہیں لیکن اس قسم کے چند

الفاظ اور ہین جو صرف حدیثوں میں مذکور ہین، مثلاً صورت، شخص، کف، ساعد، اصبع، انامل، رجل، قدم اور امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی مناسبتاً وہین کی ہین، مثلاً صورت کے معنی صفت کے بھی ہین، جیسے اس واقعہ کی صورت یہ ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہے، یعنی اس کی کیفیت یا صفت یہ ہے، اس لیے اس حدیث کے کہ میں نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت میں دیکھا، یہ معنی ہین کہ میں نے اس کو اچھی حالت یا اچھی صفت میں دیکھا، شخص کے معنی ذات معینہ کے ہین، اور اس حدیث میں کہ کوئی شخص خدا سے زیادہ غیرت کو پسند نہیں کرتا، خدا کی مخصوص ذات مراد ہے، کف کے لفظ سے بھی وہی استعارہ کیا جاسکتا ہے، جوید کے لفظ سے کیا جاسکتا ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ ایک شخص ایک فقرہ صدقہ دیتا ہے اور وہ خدا کی پھیلی میں بڑھکر پہاڑ ہو جاتا ہے، جس سے صرف اس صدقہ کی اہمیت کا اظہار مقصود ہے، ساعد کا بھی یہی حال ہے، حدیث میں ہے کہ خدا کی کلائی تمھاری کلائی سے زیادہ مضبوط ہے، اور اس سے صرف قوت کا اظہار مقصود ہے، اصبع کی بھی یہی کیفیت ہے، حدیث میں ہے کہ لوگوں کے دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہین، جس سے کمال قدرت مراد ہے، ایک حدیث میں ہے کہ ایک یہودی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر بیان کیا کہ خداوند تعالیٰ تمام مخلوقات کو ایک انگلی پر، آسمان وزمین کو ایک انگلی پر اور خشت کو ایک انگلی پر اور خاک کو ایک انگلی پر اٹھا لیتا ہے، آپ یہ سنکر ہنس پڑے اس کے بعد یہ ہمت نازل ہوئی،

مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ یہ لوگ اللہ کی قدرت نہیں سمجھتے

جیسی اس کی قدرت ہے،

(حج - ۱)

اس روایت کے راوی حضرت عبداللہ کہتے ہیں کہ آپ اظہار تعجب اور اسکی
تصدیق کیلئے جنتے تھے لیکن امام صاحب کہتے ہیں کہ آپ کی یہ منہی استہزاء تھی، چنانچہ
ایک روایت میں ہے کہ اس موقع پر آپ نے یہی آیت پڑھی جس سے معلوم ہوتا ہے
کہ آپ نے اس کلام کا انکار کیا، اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس سے بھی اظہار قدرت ہی مراد
انامل کا لفظ جس حدیث میں ہے اس سے بھی مزید اہتمام و توجہ مراد ہے، حدیث
میں ہے کہ خدا نے اپنے ہاتھ کو میرے شانے پر رکھا تو میں نے اس کی انگلیوں کے پوروں
کی ٹھنڈک محسوس کی، یعنی خدا نے مجھ پر توجہ و شفقت کی اور میں نے اس کے لطف و
لذت کو محسوس کیا، کیونکہ اہل عرب کے محاورے میں لطف و لذت کے لیے ٹھنڈک
کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں "برحہ اللہ ثلاث الدیاء" خدا اس دیار کو ٹھنڈا
کرے، البتہ جس حدیث میں رجل اور قدم کا لفظ آیا ہے، اس کی تاویل میں امام صاحب
کو بڑی زحمت پیش آئی ہے، حدیث میں ہے کہ جنت اور دوزخ نے آپس میں جھگڑا
کیا، دوزخ نے کہا کہ جباروں اور شکبروں سے مجھے امتیاز بخشا گیا، اور جنت نے
کہا تو پھر مجھ میں صرف کمزور اور پست درجہ کے مسلمان کیوں داخل کیے گئے، اس پر خدا
نے جنت سے کہا کہ تو میری رحمت ہے، تیرے ذریعے سے اپنے بندوں میں سے
پہچانتا ہوں رحم کرتا ہوں، اور دوزخ سے کہا کہ تو میرا عذاب ہے، تیرے ذریعے
اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہوں عذاب دیتا ہوں، اور تم میں سے ہر ایک
کے بھرنے کے لیے لوگ موجود ہیں، لیکن خدا جب تک جہنم میں اپنے پاؤں نہ رکھتا
وہ نہ بھرے گا، ایک حدیث میں پاؤں کے بجائے قدم کا لفظ آیا ہے، لیکن امام صاحب
زبان و محاورے کے مطابق اس حدیث کی کوئی عمدہ تاویل نہیں کر سکے، اس لیے بہت

عقلی اور نقلی دلائل سے اس کا ضعف ثابت کیا ہے،
 لیکن اسکے صحیح بان لینے کے بعد امام حسینؑ نے اسکی تاویل یہ کی ہے کہ جو شخص جھگڑا چکے کے لیے
 درمیان میں پڑتا ہے اس کی نسبت محاورے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے اس معاملے
 کے درمیان اپنا پاؤں رکھ کے جھگڑے کو چکا دیا، لیکن یہ اردو اور فارسی کا محاورہ ہے
 امام صاحب نے عربی زبان سے اس کی کوئی مثال پیش نہیں کی ہے، دوسری قسم کے جو
 الفاظ ہیں ان میں بعض تو جذبات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً ہنسنا، خوش ہونا، تعجب کرنا،
 حیا کرنا، غصہ کرنا، ان میں ہنسنے، خوش ہونے اور تعجب کرنے کا لفظ حدیثوں میں اور حیا
 اور غصہ کرنے کا لفظ قرآن مجید میں آیا ہے، اور اس قسم کے الفاظ کے متعلق امام صاحب نے
 ایک کئی اصول یہ بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ کے متعلق ان اوصاف سے ان کی ابتدا
 مراد نہیں ہوتی، بلکہ ان کا انجام مراد ہوتا ہے، مثلاً حیا اس جسمانی تغیر کا نام ہے جو تنگ و
 کے خوف سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ اس کی ابتدائی حالت ہے، لیکن اس کا انجام یہ ہوتا ہے
 کہ انسان اس قسم کے افعال سے باز آتا ہے، جو موجب رنگ و عار ہوتے ہیں، اسی طرح
 غصہ کی ابتدائی حالت یہ ہوتی ہے کہ انسان کے دل کا خون جوش مارنے لگتا ہے اور
 اس میں انتقام کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کو
 سزا دیتا ہے جس پر اس کو غصہ آیا ہے، قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ کی نسبت حیا، اور غصہ
 کرنے کا جو لفظ آیا ہے، اس سے ان کا یہی آخری نتیجہ مراد ہے، یعنی برے کام سے باز آنا
 اور سزا دینا، اسی طرح ہنسنے، خوش ہونے اور تعجب کرنے کا جو لفظ حدیثوں میں آیا ہے
 اس سے بندیدگی اور رضامندی کا اظہار مقصود ہے،

لیکن اس قسم کے زیادہ تر الفاظ وہ ہیں جو جسم سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً لہنا، آرہیں ہونا

قریب ہونا، آنا، اترنا، نظر آنا، ظاہر ہونا، اور امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی مناسبت یوں
کی ہیں، مثلاً

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ (کہف-۱۲) جسکو اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو ہو
میں لقاء سے دیدار الہی مراد ہے کیونکہ جو شخص کسی ملتا ہے، اس کو اس کا دیدار حاصل ہو جاتا ہے
كَذَٰلِكَ أَتَاهُمُ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحْمٌ مَّذُونٌ
یہی لوگ ہیں جو اس وقت اپنے پروردگار سے
(نطفہ - ۱) آرہے ہیں رکھے جائیں گے،

میں آڑ سے مراد یہ ہے کہ ان لوگوں کو دیدار الہی نصیب نہ ہو گا یا یہ کہ یہ لوگ اس کے احسان
و فضل سے محروم رہیں گے، لیکن حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ نور کے ستر پردوں میں ہی
اور امام صاحب اس کی کوئی صحیح تاویل نہیں کر سکے ہیں،
قریب ہونے سے قرب رحمت مراد ہے،

ان الفاظ میں سب زیادہ اہم آنے اور اترنے کا لفظ ہے جو قرآن و حدیث
میں خداوند تعالیٰ کی نسبت بہ تصریح آیا ہے، قرآن مجید میں ہے،

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ
اللَّهُ فِي ظُلُمٍ مِّنَ الْغَاسِقِ
الْمَذْكُورَةِ (بقرہ - ۲۴)

کیا یہ لوگ کسی کے منتظر ہیں کہ اللہ بادلوں کا چھتر
لگائے فرشتوں کو ساتھ لے کر ان کے سامنے
آجود ہو

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ
صَفًّا صَفًّا (فجر - ۱)

تمہارا پروردگار آئے گا اور فرشتے
صف بستہ (اسکے جلو میں ہوں گے)

اور حدیث میں ہے کہ "خیرات کے ثلث حصے میں خداوند تعالیٰ دنیا کے آسمان پر اترتا
ہے، اور پکارتا ہے کہ کیا کوئی گنہگار توبہ کرتا ہے؟ کیا کوئی استغفار کرنے والا ہے؟ کیا

کوئی دعا کرنے والا ہو کیا کوئی سوال کرنے والا ہے، اسی طرح خبر تک پہنچا رہا ہوتا ہے، اور
 باجم صاحب نے ان کی تاویل میں غیر ضروری طوالت سے کام لیا، لیکن اسی کے ساتھ اس
 نکتہ بھی بیان کر گئے ہیں، یعنی آیتوں میں اس طرز بیان سے شان و شوکت، رعب و اب
 اور خوف و ہیبت کا اظہار مقصود ہے، حقیقی طور پر ان مقصود نہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ

والمقصود تمثيل ثلاث الحالات	اس حالت کی تمثیل بادشاہ کی حالت سے
بجمال الملک اذا حضر فانه	مقصود ہے کہ جب وہ خود آجاتا ہے تو اس کے
يظهر بهجور و حصون و امن	آنے سے ہیبت و سیاست وہ آثار ظاہر ہوتے
اثار الهيبة و السياسة مالا	ہیں جو اس کی تمام فوج کے آنے سے بھی
يظهر بجنون و عساكره كلها	ظاہر نہیں ہو سکتے تھے،

حدیث میں خدا کے اتارنے سے نزول رحمت مراد ہے، اور اس کے لیے رات کا اخیر
 حصہ اس لیے مخصوص کیا گیا ہے کہ مختلف حیثیتوں سے یہ عبادت کا نہایت اہم وقت ہے،
 اسی کے ساتھ اس سے ان عبادت گزاروں کے اعزاز کا اظہار بھی مقصود ہے، کیونکہ اگر کوئی بادشاہ
 کسی کے پاس اس کی اصلاح حالت کے لیے خود آئے تو اس سے اس کو اعزاز
 حاصل ہو جاتا ہے، اور چونکہ خدا کا بندوں کی بھلائی کے لیے خود اترنا ان کے اعزاز کا سبب
 تھا، اس لیے اترنے کا لفظ بجا تھا اسی اعزاز کے لیے استعمال کیا گیا۔

اسی طرح قرآن مجید میں بہت سی آیتیں ہیں جن سے خدا کے لیے جہت کا ثبوت ہوتا
 ہے، مثلاً بعض آیتوں میں ہے کہ خدا عرش پر تمکن ہے، بعض آیتوں میں ہے کہ خدا اوپر ہے
 بعض آیتوں میں خدا کے لیے اعلیٰ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو علو سے مشتق ہے، بعض آیتوں
 میں ہے کہ خدا کی طرف فرشتے اور روحیں چڑھتی ہیں، بعض آیتوں سے صاف ثابت ہوتا

کہ خدا آسمان میں ہے، ایک آیت میں ہے کہ خدا نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنی طرف اٹھایا ان تمام آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا اوپر ہے، اور اس قسم کی آیتیں اس کثرت سے ہیں کہ ان کو متشابہ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ اگر متشابہ ہوتیں تو صحابہ اور تابعین اس کی تاویلین کرتے، لیکن ان سے اس قسم کی تاویلین منقول نہیں ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیتیں محکم ہیں،

حدیثیں ان آیتوں سے بھی واضح ہیں، معراج کے واقعہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ خدا آسمان پر ہے، ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ فرمایا کہ خدا آسمان کے اوپر اپنے عرش پر ہے۔ پھر آپؐ نے اپنے ہاتھ سے خیمہ کی شکل بنائی، اور فرمایا کہ وہ اسی طرح ہے، امام رضاؑ نے ان تمام آیتوں اور حدیثوں کی تاویلین کی ہیں، لیکن حقیقت ان آیتوں اور حدیثوں کے متعلق امام صاحب کا اصلی میدان سلف کے عقیدے کی طرف ہے، چنانچہ لکھتے ہیں

وعند یذا تختار مذہب السلف اب ہم سلف کا مذہب اختیار کرتے ہیں اور

ونقول لما عرفنا بطلان القواطع کہتے ہیں کہ جب ہم نے ان عقلی دلائل کو جان لیا

العقلیۃ انه لیس مراد اللہ تعالیٰ کہ ان آیتوں سے خداوند تعالیٰ کا مقصد حجت

من هذه الایات اثبات الجہۃ کا ثابت کرنا نہیں ہے تو اس کے بعد ہم کو

اس بات کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں

کہ ان آیتوں سے خدا کا کیا مقصد ہے اور

اور یہ طریقہ ذوق نظر میں زیادہ محفوظ

اور شور و شغب سے زیادہ دور

اسلم فی ذوق النظر وعن

الغضب بعد (اساس القدس ص ۱۸۷)

امام صاحب نے اخیر عمر میں ایک کتاب اقسام لذات میں لکھی تھی، جس کی تھوڑی سی عبارت علامہ ابن قیم نے اجتماع الجہوش الاسلامیہ میں نقل کی ہے جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کا اصلی عقیدہ وہی ہے، جو سلف کا تھا، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ان حقائق کے انکشاف کے لیے بہت سے غور و فکر کے بعد میں نے صحیح اور بہتر طریقہ قرآن مجید کا پایا اور وہ یہ ہے کہ غور و فکر کو چھوڑ دیا جائے، خدا کی تعظیم میں مبالغہ نہ تو کیا جائے، لیکن اس کی تفصیلات میں غور و فکر سے احتراز کیا جائے، تنزیہ کے متعلق میں یہ آیتیں

وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَانْتُمْ الْفُقَرَاءُ (محمد ۴) اللہ بے نیاز ہے اور تم محتاج ہو

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری ۲) کوئی چیز اس جیسی نہیں

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ (اعلاص ۱) وہ اللہ ایک ہے،

اور اثبات کے متعلق یہ آیتیں

الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ الْمُسْتَوِی (رحمن عرش پر ہے)

يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ قَوْمِهِمْ (نمل ۵) اپنے پروردگار سے جو ان کے اوپر ہی ڈرتے رہتے ہیں

اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (فاطر ۲) اسی کی طرف اچھی باتیں چڑھتی ہیں

قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ (نساء ۱۱) کہہ کہ (نفع و نقصان) سب اللہ کی طرف سے ہو

اور نامنزاوار باتوں سے خدا کی تنزیہ کے متعلق یہ آیت پڑھتا ہوں

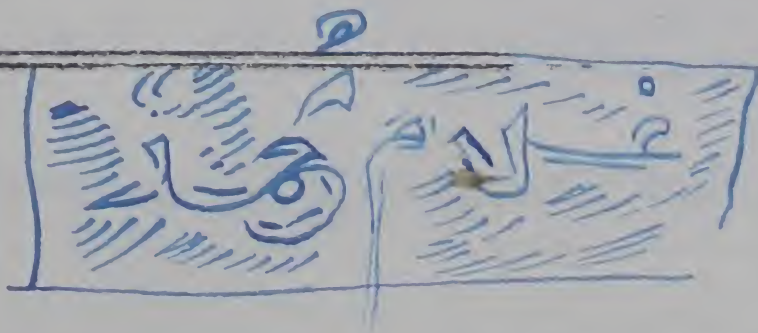
مَا اَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللّٰهِ (نساء ۱۱) تجھ کو کوئی فائدہ پہنچے تو سمجھ کہ اللہ کی طرف سے ہے

اسی اصول کے مطابق اور آیتوں کو خیال کر لو

ان مباحث کے بعد یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اسلام میں سب کے پہلے جہد بن و رجم
 اس بات سے انکار کیا کہ خدا عرش پر ہے، وہ حرائق کا ہاشدہ تھا، جہاں بسکے صاحبہ اور
 فلاسفہ رہتے تھے، اور خدا کے متعلق ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اس کی ذات میں مروت صلیبی یا اصفی
 اوصاف یا وہ اوصاف پائے جاتے ہیں جو ان دونوں سے مرکب ہیں، انہی صافیہ
 اور فلاسفہ سے اس نے اس عقیدہ کو اخذ کیا، پھر تھم بن صفوان نے اسی جہد سے اس
 عقیدہ کو لیا اور اس کی اشاعت کی، دوسری صدی ہجری میں بشر بن غیاث مرسی اور اس کے
 پیروں کے ذریعہ سے یہ عقیدہ پھیلا، اور اسی نے اس قسم کی تاویلات کیں یہی تاویلات
 ہیں جو ابوبکر بن قورک کی کتاب التاویلات، اور امام صاحب کی تائیس التقدیس، اور
 ابو علی جبائی، عبد الجبار بن احمد سہدائی، ابو الحسن بصری، ابن عساکر، ابو امام غزالی وغیرہ کی تصنیفات
 میں موجود ہیں، اور ان تمام تاویلات کی بنیاد اس پر قائم ہے کہ اس قسم کے اوصاف و
 الفاظ سے خدا کا حکم ہونا لازم آتا ہے، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ خدا عرش پر ہے تو اس سے یہ
 لازم آئے گا کہ وہ یا تو عرش سے بڑا ہو گا یا چھوٹا ہو گا یا اس کے برابر ہو گا، کیونکہ جب کوئی
 حکم کسی حکم کے اوپر ہوتا ہے تو لازمی طور پر یہی تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں، اور خدا کے
 متعلق یہ تین صورتیں محال ہیں، لیکن جو لوگ سلف کا عقیدہ رکھتے ہیں ان کے نزدیک
 اس قسم کی احتمال آفرینیوں سے تشبیہ و تعطیل دونوں لازم آتی ہے، یعنی جو لوگ یہ تین
 صورتیں پیدا کرتے ہیں وہ پہلے تو خدا کو حکم سے تشبیہ دیتے ہیں، لیکن چونکہ خدا حکم کے
 مشابہ نہیں ہو سکتا اس لیے وہ اس کے عرش پر ہونے ہی سے انکار کر دیتے ہیں، اس لیے
 یہ عقیدہ تشبیہ و تعطیل دونوں کا مجموعہ بن جاتا ہے، حالانکہ سلف نے ان دونوں صورتوں
 کے درمیان ایک مسئلہ روشن اختیار کیا تھا، یعنی ان کے نزدیک خدا عرش پر تو ہے

لیکن اس کا عرش پر ہونا اور تمام اجسام سے مختلف ہے، اس لیے ایک جسم کے دوسرے جسم کے اوپر ہونے سے جو لوازم پیدا ہوتے ہیں وہ خدا کے متعلق نہیں پیدا ہو سکتے، اسی عقیدہ کو سلف اس طرح بیان کرتے ہیں کہ "خدا کا عرش پر ہونا تو معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت معلوم نہیں، اور اس عقیدہ کی تشریح علامہ ابن تیمیہ نے اس طرح کی ہے کہ جب تک عالم محسوس میں عالم غیر محسوس کی نظیر موجود نہ ہو جسم کو عالم غیر محسوس کا علم نہیں ہو سکتا، مثلاً جب تک جسم کو شہد، دودھ اور انگور کی لذت نہ معلوم ہو جسم میں ان چیزوں کی لذت کا تصور نہیں کر سکتے، اس لیے محسوس اور غیر محسوس میں ایک قسم کی مشابہت و مشارکت کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ جسم اس کے ذریعہ سے غیر محسوس کو سمجھ سکے، لیکن باوجود اس مشابہت و مشارکت کے جنت کے شہد، دودھ اور انگور کی لذت دنیا کے شہد، دودھ اور انگور کی لذت سے اس قدر مختلف ہے کہ اس دنیا میں اس کا کوئی اندازہ نہیں کیا جاسکتا، حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ سامان مہیا کیے ہیں جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی دل میں ان کا احساس پیدا ہوا، عالم محسوس اور عالم غیر محسوس کا یہی اختلاف ہے، جس کا علم خدا کے سوا کسی کو حاصل نہیں، اس لیے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ مشابہ کا علم صرف خدا کو حاصل ہے، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا علماء و اسخین کو بھی اس کا علم ہے دونوں کا قول صحیح ہے، کیونکہ جو لوگ کہتے ہیں کہ علماء و اسخین کو بھی اس کا علم ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ان الفاظ کے معنی جانتے ہیں اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اور کسی کو اس علم نہیں ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ

خدا کے سوا کسی کو ان کی کیفیت معلوم نہیں ہے، تو جب عالم محسوس اور عالم غیر محسوس کی مخلوقات میں باوجود اس مشابہت اور مشارکت کے یہ اختلاف ہی تو خالق اور مخلوق کے اوصاف میں باوجود مشارکت و مشابہت کے جو اختلاف ہوگا اس کا علم خدا کے سوا کسی کو ہو ہی نہیں سکتا، سلف کے زمانے میں لفظ تاویل کے ہی وہ معنی تھے، ایک تو لفظ کے ظاہری معنی جس کا علم تمام علماء کو حاصل تھا، دوسرا اس معنی کی حقیقت خارجی اور اس کی کیفیت جس کا علم خدا کے سوا کسی کو حاصل نہیں، انہی دو نون معنوں کی بنا پر وہ کہتے تھے کہ خدا کی نسبت قرآن و حدیث میں ہاتھ پاؤں کا جو لفظ آیا ہے اس کے ظاہری معنی ہم کو معلوم ہیں، اور ہم ان پر ایمان رکھتے ہیں، لیکن ان کی حقیقت اور کیفیت ہم کو معلوم نہیں، اس کا علم صرف خدا کو ہے، اور ہم اس سے بحث نہیں کر سکتے، باقی تاویل کے یہ معنی کہ کسی دلیل کی وجہ سے لفظ کے راجح معنی کو چھوڑ کر اس کے مرجوح معنی مراد لیے جائیں، متاخرین کی اصطلاح ہے اور اسی اصطلاح کی بنا پر ان الفاظ کے ظاہری معنی سے چونکہ خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے جو عقلی دلیل سے محال ہے، اس لیے وہ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ان کے مرجوح معنی مراد لیتے ہیں، لیکن سلف تاویل کے اس معنی سے واقف نہ تھے، نہ قرآن مجید میں یہ لفظ اس معنی میں آیا ہے، اس لیے وہ ان الفاظ کی تاویل نہیں کرتے بلکہ ان کے ظاہری معنی کو بیان کر کے ان کی کیفیت اور حقیقت کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہیں، اور امام صاحب کا میلان اسی مذہب کی طرف ہے،



مسئلہ خیر و شر

یہ مسئلہ خداوند تعالیٰ کے وجود، خداوند تعالیٰ کی توحید اور خداوند تعالیٰ کی تشریح تینوں سے تعلق رکھتا ہے، ملاحظہ جن کو خداوند تعالیٰ کے وجود سے انکار ہے، کہتے ہیں کہ ”دنیا میں نہایت کثرت سے ظلم و جور، قتل و خونریزی، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے، اس لیے کیونکر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا خالق، رحیم اور عادل ہے، اگر خدا قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی اور راستبازی پیدا کرنی چاہیے تھی، فریب، چھوٹ، فسق، فجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام اور سیرچی کے وجود کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی صاحب ارادہ اور مختار خدا نہیں ہے، بلکہ صرف لائف نجر ہے، اور وہ بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے، نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، نہ ہر و تریاق، رنج و طرب، زندگی و موت، ہنسی اور آنسو، سب اس کے نزدیک یکساں ہیں نہ وہ رحیم ہے، نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے، نہ آنسو گرانے سے متاثر ہے۔“

ثنویہ اور محوس جو توحید کے منکر ہیں وہ بھی اسی بنا پر دو خدا مانتے ہیں کہ دنیا میں خیر و شر، لذت و الم، موت و زندگی، مرض و صحت کا وجود پایا جاتا ہے، اور ایک ہی شخص میں خیر و شر کے یہ دونوں متضاد اوصاف نہیں پائے جاسکتے، اس لیے اگر دنیا کا خدا ایک ہوتا تو کیوں ایک کو زندگی دیتا اور ایک کو موت، کیوں ایک کو دولت

بنانا اور ایک کو فقیر؟ اس تخصیص سے ثابت ہوتا ہے کہ نیکی اور بدی کے دو مختلف خدا ہیں، ایک نیکی کو اور دوسرا بدی کو پیدا کرتا ہے۔

اس مسئلہ کی اسی وسعت اور اہمیت کی بنا پر فلاسفہ، متکلمین اور محدثین سب نے

اس پر نہایت مفصل بحث کی ہے، شیخ نے اشارات میں، امام صاحب نے مباحث

مشرقیہ میں اور ابن قیم نے شفاء الغلیل میں اس مسئلہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے، لیکن

اصل مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے یہ طے کرنا چاہیے کہ خیر و شر کا سوال کس اصول اور کس عقیدہ

کے رو سے پیدا ہوتا ہے؟ ایک ملحد کو تو اس مسئلہ سے کوئی سروکار نہیں، اس کے

نزدیک نظام عالم صرف لا آفت نیچر پر قائم ہے، جو نہ رحم ہے، نہ خوشامد سے خوش ہوتا

ہے، نہ آتش و گرانے سے متاثر، اس لیے اس کے نزدیک زہر و تریاق، رنج و طرب، اور

خیر و شر سب یکساں ہیں، فلاسفہ کے اصول کے مطابق بھی خیر و شر کا سوال نہیں پیدا

ہوتا، کیونکہ وہ اگرچہ خدا کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک خدا فاعل

بالاختیار نہیں بلکہ موجب بالذات ہے، یعنی اس کی ذات سے افعال کا صدور بلا ارادہ

اور بلا اختیار ہوتا ہے، اور اس حالت میں خیر و شر کا مسئلہ ہی نہیں پیدا ہوتا، آفتاب

بلا ارادہ و بلا اختیار روشنی کو پھیلاتا رہتا ہے، اور اس کو اس سے غرض نہیں ہوتی کہ

یہ روشنی خیر ہے یا شر؟ مضر ہے یا مفید؟ چنانچہ امام صاحب شرح اشارات میں لکھتے ہیں

ولمّا نزل ان يقول للفلاسفة

ان البحث عن هذاه المسئلة

ساقط عنكم على حسب اصولكم

ایک شخص فلاسفہ سے یہ کہہ سکتا ہے کہ اس

مسئلہ سے بحث کرنے کی ذمہ داری تم پر تھی

اصول کے مطابق عائد نہیں ہوتی، اس لیے

فیکون خوضکم فیہ من الفضول

لان البحث عن هذه المسئلة

لا یستقیم الامع القول بان

فاعل العالم مختار لان قول

انفائل لم وجد الشر فی انفا

الله تعالیٰ انما یتوجه اذا کان

تعالیٰ مختاراً ممکن ان یفعل

وان لا یفعل حتی یقال لم فعل

هذا دون ذالك واما اذا کان

موجباً لذاته بحیث یتخیل

عقلاً ان لا یكون مصدر سراً

لها صدر عنه لم یکن ان یقال

لم فعل هذا دون ذالك لان

جوابه هو انه المنها وحیدات

هذه الافعال عنه لان ذات

تعالیٰ کان موجباً لها لذاته

وكان یتخیل فی العقل عدم

صدرها عنه سواء كانت

محصنة
تلك الافعال خیرات محصنة او شر

اس مسئلہ میں تمنا یا پڑنا فضول ہے، کیونکہ

جب تک یہ نہ مانا جائے کہ دنیا کا خالق مختار

ہے، اس مسئلہ سے بحث کرنا ٹھیک نہیں

ہے، کیونکہ کسی کا یہ کہنا کہ خدا کے افعال

میں برائی کیوں پائی جاتی ہے اس وقت

صحیح ہو سکتا ہے جب خدا مختار ہو اور اسکو

ان افعال کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہو

تاکہ یہ کہا جاسکے کہ یہ کیوں کیا؟ وہ کیوں

نہیں کیا؟ لیکن جب وہ موجب بالذات

ہو یعنی اس نے جو کچھ کیا اس کا نہ کرنا اس

کے لیے عقلاً محال ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا

کہ اس نے یہ کیوں کیا؟ وہ کیوں نہیں

کیا؟ کیونکہ اس کا جواب یہ ہے کہ

یہ افعال اس سے اس لیے صادر

ہوئے کہ اس کی ذات ان کے لیے

موجب بالذات تھی، اور ان کا

نہ کرنا اس کے لیے عقلاً محال تھا

خواہ یہ افعال نیک ہوں یا

خواہ یہ

اشاعرہ کے اصول کے مطابق بھی خیر و شر کی بحث نہیں پیدا ہوتی، کیونکہ وہ
 اگرچہ خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں، لیکن حسن و قبح عقلی کے قائل نہیں، یعنی ان کے نزدیک
 عقلاً کوئی چیز اچھی یا بری نہیں ہے، بلکہ خدا جو کچھ کرتا ہے وہ سب اچھا ہوتا ہے،
 چنانچہ امام صاحب شرح اشارات میں لکھتے ہیں:

واما انه لا بد من القول بالحسن لیکن حسن و قبح عقلی کا قائل ہونا
 والفجور العقلاء لا یبتعدون اس لیے ضروری ہے کہ اگر ہم اس
 ان لا نقول بذات الله كان الكل کے قائل نہ ہوں تو خدا کے ہر فعل
 حسنا صوابا من الله تعالى کو اچھا ماننا پڑے گا، جیسا کہ اشعریہ
 علی ما هو قول الاشعرية کا قول ہے،

اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ فلاسفہ اور اشاعرہ کے اصول کے مطابق خیر و شر
 کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا، البتہ یہ بحث مستزاد کے اصول کے مطابق پیدا ہوتی ہے
 جو خدا کو فاعل مختار بھی مانتے ہیں، اور اسی کے ساتھ حسن و قبح عقلی کے بھی قائل ہیں
 ان دونوں اصول کے مطابق اس قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ زہر کے پیدا کر
 دینے خدا کی کیا مصلحت ہے؟ مودی جانور کیوں پیدا کیے گئے؟ فسق و فجور کی تخلیق
 کیوں ہوئی؟ اور ان سوالات کے جواب دینے کے لیے موجودات کی تقسیم پانچ
 صورتوں میں کی جاسکتی ہے،

(۱) وہ موجودات جن میں صرف خیر محض پایا جاتا ہے، یعنی ان میں کوئی برائی
 نہیں پائی جاتی،

(۲) وہ موجودات جن میں خیر غالب ہوتا ہے، یعنی ان میں اگرچہ کسی قدر برائی

بھی پائی جاتی ہے، لیکن بھلائی کا پلہ برائی سے بھاری ہوتا ہے،

(۳) وہ موجودات جن میں بھلائی اور برائی دونوں برابر ہوتی ہیں،

(۴) وہ موجودات جن میں بھلائی سے زیادہ برائی پائی جاتی ہے،

(۵) وہ موجودات جن میں صرف برائی ہی برائی پائی جاتی ہے،

ان میں پہلی قسم کا وجود تو عین حکمت اور مصلحت کے مطابق ہے، لیکن یہ قسم صرف عالم علوی

تک محدود ہے، دنیا میں اس کا وجود نہیں پایا جاتا،

دوسری قسم کا وجود بھی حکمت و مصلحت کے موافق ہے، کیونکہ تھوڑی برائی سے

بچنے کے لیے اگر اس کو پیدا نہ کیا جائے، تو بہت سی بھلائیوں سے دست بردار ہونا

پڑے گا، اس لیے بہت سے فوائد کے لیے تھوڑے سے نقصان کا برداشت کر لینا

حکمت و مصلحت کے بالکل مطابق ہے، مثلاً آگ میں بہت سے فوائد ہیں، لیکن اس

کبھی کبھی بعض حیوان یا انسان جل بھی جاتے ہیں، اس لیے اگر اس نقصان کی وجہ سے

بچنے کے لیے آگ نہ پیدا کی جائے تو آگ کے ان تمام فوائد سے جو ان جزئی نقصانات

سے بدرجہا زائد ہیں محروم ہونا پڑے گا، اور دنیا میں صرف اسی قسم کا وجود ہے، اس کے

علاوہ آخر کی تینوں قسمیں موجود نہیں ہیں، کیونکہ دنیا میں اگرچہ مرعہ بھی موجود ہے، لیکن

صحت اس سے زیادہ پائی جاتی ہے، دنیا اگرچہ رنج و غم سے خالی نہیں ہے، لیکن

خوشی اور مسرت کا وجود ان سے زیادہ ہے، لیکن امام صاحب اس دوسری قسم

پر بھی اعتراض کرتے ہیں کہ خدا نے یہ تھوڑی سی برائی بھی کیوں پیدا کی؟ خدا جب

فاعل مختار ہے تو اس کو آگ میں جلانے کی خاصیت اسی موقع پر پیدا کرنی چاہیے

تھی جہاں جلانا مفید ہوتا، لیکن جہاں جلانا مضر ہے وہاں یہ خاصیت نہیں پیدا کرنی

چاہیے تھی، اور اس اعتراض کا جواب اس کے سوا نہیں ہے کہ خدا کو فاعل مختار
نہ مانا جائے۔

جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے، لیکن امام احمدیہ کا عقیدہ نہیں، کیونکہ وہ تو بذات خود
اشعری ہیں، اور اشارہ کے نزدیک خیر و شر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، بلکہ یہ اعتراض
مقررہ پر وارد ہوتا ہے، جو خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں، اور اس کے ساتھ حسن موقع عقلی
کے بھی قائل ہیں، اور ان دونوں اصول کے بعد اس اعتراض کا ان کے نزدیک اس کے
سوا کوئی جواب نہیں کہ وہ فلاسفہ کے مذہب کو اختیار کریں، اس کے علاوہ اس
تقسیم سے پہلے خیر و شر کی ماہیت سے بحث کرنی چاہیے، اور فلاسفہ نے اس پر جو بحث
کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خیر و جودی اور شر و بدی ہے، اور اس کو انھوں نے
مشاؤون سے ثابت کیا ہے، مثلاً قتل کو شر کہا جاتا ہے، لیکن اس میں جو چیزیں و جودی ہیں
ان میں کوئی شر نہیں پایا جاتا، قاتل کا قتل پر قادر ہونا، تلوار کا کاٹنے اور گردن کا کٹ جانے
کے قابل ہونا کوئی بری چیز نہیں، بلکہ قاتل کی قدرت، تلوار کی تیزی، گردن کی نرمی، یہ سب
چیزیں اوصاف کا لیے ہیں داخل ہیں، صرف ایک چیز بری ہے یعنی مقتول کی موت
اور وہ جودی چیز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خیر و جود اور شر و عدم کا نام ہے، اس لیے موجود
میں کوئی چیز بری نہیں ہے، اسی مسئلہ کی پہچان میں بھی کی جاتی ہے، کہ خیر و شر اعلانی
چیزیں ہیں، یعنی دنیا کی چیزوں میں بالذات کوئی چیز برائی نہیں پائی جاتی بلکہ بالقرض
پائی جاتی ہے، آگ میں جلانے کی جو خاصیت ہے، وہ بذات خود بری نہیں ہے،
بلکہ آگ کا کمال ہے، البتہ جو شخص اس سے جل جاتا ہے اس کے لحاظ سے وہ بری ہو جاتی ہے

لیکن امام صاحب کے نزدیک اس طریقہ سے خیر و شر کی ماہیت متعین نہیں ہوتی، کیونکہ یہ کہنا کہ خیر موجود اور شر معدوم ہے، ایک قضیہ موجبہ ہے جس کا موضوع خیر و شر ہیں، اس لیے یہ قضیہ اس وقت تک صحیح نہیں تسلیم کیا جاسکتا جب تک اس موضوع یعنی خیر و شر کی ماہیت کا تعین و تصور نہ ہو جائے، لیکن چند مثالوں کے جمع کر دینے سے اس قسم کا تعین و تصور یقینی طور پر نہیں پیدا ہو سکتا، بلکہ عرف عام میں شر کے جو معنی مراد لیے جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شر ایک وجودی چیز ہے، کیونکہ عرف عام میں شر رنج و الم کو یا اس چیز کو کہتے ہیں جس سے رنج و الم پیدا ہو اور رنج و الم بالاتفاق وجودی چیزیں ہیں بلکہ بعض لوگوں کے نزدیک لذت کے معنی ہی رنج و الم کے زائل ہونے کے ہیں، اس لیے یہ لوگ لذت کو تو عدمی چیز سمجھتے ہیں، لیکن رنج و الم کے وجودی ہونے میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ عرف عام میں شر تو بہر حال وجودی چیز ہے، البتہ خیر عدمی چیز ہو سکتا ہے، اب تمام الفاظ و عبارت کو چھوڑ کر ہم انسان یا حیوان کی حالت پر غور کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ تین صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتی،

(۱) یا ان کو صرف لذت ہی لذت حاصل ہوگی،

(۲) یا صرف رنج و الم ہی حاصل ہوگا،

(۳) یا لذت اور رنج و الم کچھ حاصل نہ ہوگا،

۱۔ پہلی صورت میں تو بعض حکماء نفس لذت کے وجود ہی کے منکر ہیں، چنانچہ محمد بن

ذکر یار از سی کا خیال ہے کہ لذت کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ رنج و الم زائل

ہو جائیں، کھانے پینے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ بھوک اور

پیاں کی تکلیف سے نجات مل گئی، یہی وجہ ہے کہ جب بھوک اور پیاس کی شدت ہوتی ہے

تو کھانے پینے کی لذت زیادہ ملتی ہے، یہی حال تمام لذتوں کا ہے کہ وہ کسی نہ کسی تکلیف اور رنج و اہم کا ازالہ ہیں، البتہ فلاسفہ اور متکلمین کو اس پر مستعد و حقیقتوں سے اعتراضات ہیں (۱) ایک تو یہ کہ لذتوں میں فرق مراتب ہوتا ہے، کوئی لذت زیادہ قوی ہوتی ہے، کوئی کم، لیکن عدمی چیزوں میں تفاوت نہیں ہوتا، اس لیے اگر لذت عدمی چیز ہو تو اس میں فرق مراتب کے کوئی معنی نہیں،

(۲) دوسرے یہ کہ ہم بعض آوازوں کو سنکر اور بعض صورتوں کو دیکھکر لذت محسوس کرتے ہیں، حالانکہ ان کے سنے اور دیکھنے سے پہلے ہمارے ذہن میں ان کا کوئی تصور نہ تھا، اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے شوق کی تکلیف کے ازالہ سے یہ لذت ہوتی ہے، اسی طرح بعض اشخاص کے دیکھنے سے ہم کو لطف حاصل ہوتا ہے، حالانکہ اگر وہ ہمارے سامنے سے چلے جائیں تو ہم کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی، اس حالت میں یہ کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ تکلیف سے نجات پانے کا نام لذت ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ اگر لذت تکلیف کے ازالہ کا نام ہے تو جو لوگ صنعتِ اشتہا کے مرض میں مبتلا ہیں ان کو اس مرض کے ازالہ کے لیے تلخ دواؤں کا استعمال نہیں کرنا چاہیے کیونکہ تکلیف کے پیدا کرنے کے لیے تکلیف اٹھانا کوئی دانشمندانہ کام نہیں ہے، اس سے ثابت ہوا کہ لذت ایک وجودی چیز ہے، لیکن ہر حال اگر لذت عدمی چیز ہے، جیسا کہ محمد بن زکریا بازاری کا خیال ہے تو انسان یا حیوان کو حصول لذت کیلئے پیدا کرنا بالکل بے معنی ہے، لیکن اگر وہ وجودی چیز ہے، جیسا کہ فلاسفہ و متکلمین کی رائے ہے، تو اس حالت میں بھی جب ہم غور کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں لذت کا وجود بہت کم ہے، عام طور پر جو چیز پائی جاتی ہے، وہ یا تو رنج و اہم ہے یا رنج و اہم کا ازالہ ہے، جس کے معنی

یہ ہیں کہ بدن میں کوئی تکلیف نہیں، اسباب معیشت یعنی گھر، جائیداد اور جاہ و مال سب تکلیفوں ہی کے ازالہ کا ذریعہ ہیں، کھانے پینے، اور عمدہ کپڑوں کے پہننے سے جولذت حاصل ہوتی ہے، اس کے معنی بھوک پیاس اور گرمی اور سردی کی تکلیف سے بچنے کے ہیں، شاید یہ کہا جائے کہ اگر لذت صرف تکلیف کے ازالہ کا نام ہے تو ایک کھانے کو دوسرے کھانے پر ترجیح کیوں دی جاتی ہے؟ بھوک کی تکلیف سے تو اچھے اور برے دونوں کھانے نجات دلا سکتے ہیں لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ برا کھانا اپنی خاصیت کو اور ذائقہ کی وجہ سے تکلیف دہ ہوتا ہے، اور اچھے کھانے میں یہ عیب نہیں ہوتا، اس لیے برا کھانا گوار طریقہ سے اور اچھا کھانا خوشگوار طریقہ سے بھوک کی تکلیف کو دور کرتا ہے، اسی بنا پر ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے، ہر حال عام طور پر جو چیز دنیا میں پائی جاتی ہے وہ یا تو رنج و الم ہے، یا رنج و الم کا ازالہ سے، رنج و الم کے ازالہ کے علاوہ جولذت میں موجود ہیں وہ بہت کم ہیں، کثرت صرف رنج و الم کی ہی جن میں بعض تو نہایت قوی ہوتے ہیں، مثلاً امراض، اور بعض عنیف جن سے انسان کو کسی حالت میں نجات نہیں ملتی، مثلاً غم و فکر، خوف و اندیشہ، غصہ و ندامت، روزی اور کاروبار کی فکر، بد بختی، اگرچہ چیزوں کا دیکھنا، کبھی، بچھڑاؤ اور کھلموں کی تکلیفیں جن کا کوئی شمار نہیں کیا جاسکتا، اس سے ثابت ہوا کہ دنیا میں رنج و الم کو حقیقی لذتوں پر غلبہ حاصل ہے، اس لیے یہ کہنا کہ دنیا میں خیر شر میں غالب ہے غلط ہے، اور ان تھوڑی سی لذتوں کے لیے انسان اور حیوان کو ان تکلیفوں میں مبتلا کرنے کے لیے ان کو پیدا کرنا تخلیق کا عمدہ مقصد نہیں ہو سکتا،

(۲) دوسری صورت میں حیوان اور انسان کی تخلیق کا مقصد صرف یہ ہو گا کہ ان کو صرف رنج و الم میں مبتلا رکھا جائے اور یہ شر محض ہے، جس کو کوئی شخص خداوند تعالیٰ کی طرف

منسوب نہیں کر سکتا،

۳۔ تیسری صورت یعنی یہ کہ انسان اور حیوان کو لذت اور رنج و الم کچھ حاصل نہ ہو
تخلیق کی علت ہی نہیں ہو سکتی، اس سے تو بہتر ہی تھا کہ وہ پیدا ہی نہیں کیے جاتے، کیونکہ
اس صورت میں عدم اور وجود میں کوئی فرق ہی نہیں باقی رہتا،

ان ہی اشکالات سے بچنے کے لیے مقررہ نے ان تینوں صورتوں سے الگ تخلیق کا
ایک چوتھا مقصد قرار دیا ہے، یعنی یہ کہ خدا نے انسان اور حیوان کو اس لیے پیدا کیا ہے کہ
وہ دنیا میں رہ کر فائدہ اٹھائیں، لیکن امام صاحب کہتے ہیں کہ اس فائدہ سے دنیوی فوائد
مراد نہیں ہو سکتے، کیونکہ دنیا میں جو رنج و الم پائے جاتے ہیں، ان کے مقابل میں وہ اس قدر
کم ہیں جیسے دریا میں قطرہ، بلکہ اس سے اخروی فوائد مراد ہیں، اور اسی نکتہ کو علامہ بن قسیم
نے اس طرح بیان کیا ہے کہ

”خداوند تعالیٰ کی حکمت کی بنیاد اس اصول پر قائم ہے کہ سعادت اور راحت بغیر
تکلیف و مصیبت کے حاصل نہیں ہو سکتیں، اسی لیے جنت مصیبتوں سے اور دوزخ شہوت
پرستیوں سے گھری ہوئی ہے، خدا نے جنت کو اگرچہ حضرت آدم علیہ السلام ہی کے لیے پیدا
کیا تھا، تاہم ان کو جنت سے اسی اصول کی بنا پر نکالا کہ وہ تکلیف اور مصیبت کو برداشت
کر کے دائمی طور پر جنت میں داخل ہوں، اس لیے ان کو جنت سے اس لیے نہیں نکالا
کہ وہ دنیا میں رہ کر محض تکلیف و مصیبت برداشت کریں، بلکہ اس لیے کہ وہ جنت میں پہلے
سے بہتر طریقہ پر داخل ہوں، اور جنت کے پہلے اور دوسرے داخلہ میں کس قدر فرق ہے،
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بن عدی کی پناہ میں بھی کہ میں داخل ہوئے تھے، لیکن مکہ میں
فتح مکہ کے بعد آپ کا جو داخلہ ہوا کیا ان دونوں میں فرق نہیں ہے؟ دنیا میں تکلیف و

مصیبت اٹھانے کے بعد مسلمانوں کو جنت میں جو راحت اور لذت نصیب ہوگی، کیا اس راحت اور لذت سے زیادہ نہیں ہے، جو ان کو اس وقت حاصل ہوتی جب وہ ابتدا ہی سے جنت میں پیدا کیے گئے ہوتے، جو شخص مرض کی تکلیف اٹھانے کے بعد اچھا ہوا اس کو صحت کی لذت اس شخص سے زیادہ حاصل ہوگی، جو کبھی بیمار ہی نہیں ہوا، اور عقلاء کا اتفاق ہے کہ کمالات کے حاصل کرنے کے لیے تکلیف کا اٹھانا ایک مستحسن فعل ہے، اور جو لوگ اس مقصد کے لیے تکلیف اٹھانے سے گریز کرتے ہیں وہ دنی اور پست ہمت خیال کیے جاتے ہیں۔

امام صاحب نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے قرآن مجید سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، خداوند تعالیٰ قرآن مجید میں کہتا ہے

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْدِيرٍ ہم نے انسان کو تکلیف میں پیدا کیا

اور اس سورہ کی تفسیر اگرچہ خود امام صاحب نے نہیں لکھی ہے تاہم ان ہی کے اصول و طرز پر لکھی گئی ہے، اور اس اصول و طرز کے مطابق اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ اس دنیا میں کوئی لذت نہیں ہے، بلکہ جس چیز کو لذت خیال کیا جاتا ہے وہ کسی تکلیف سے بچنے کی ایک صورت ہے، کھانے اور پہننے کی لذت بھوک ہسروسی اور گرمی کی تکلیف سے بچنے کا نام ہے، اس لیے انسان کے لیے صرف دو چیزیں ہیں، یا تکلیف یا تکلیف سے بچنا، اور اس آیت کے یہی معنی ہیں، اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے لیے قیامت ایک ضروری چیز ہے، کیونکہ جس حکیم نے انسان کو پیدا کیا اگر اس تخلیق سے اس کا صرف یہ مقصد ہو کہ وہ تکلیف اٹھائے تو یہ رحمت کی مخالفت

اور اگر یہ مقصد ہے کہ نہ تکلیف اٹھائے، نہ لذت حاصل کرے تو اس کے پیدا کرنے ہی کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر یہ مقصد ہے کہ وہ لطف و لذت حاصل کرے تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس دنیا میں کوئی لطف و لذت نہیں ہے، بلکہ انسان کے لیے اس دنیا میں تکلیف اور مصیبت کے سوا کچھ نہیں ہے، اس لیے اس دنیا کے بعد ایسی دنیا کا وجود ضروری ہے، جو مساوت، لذت اور عزت کا مرکز ہو، لیکن خلقت انسانی کے مقصد کی تعین میں ہم کو ان احتمال آفرینیوں کی ضرورت نہیں، بلکہ خود خداوند تعالیٰ نے اس کا مقصد یہ بتا دیا ہے

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات: ۳۰)

اور ہم نے جنوں اور آدمیوں کو صرف اس عزت سے پیدا کیا ہے کہ ہماری عبادت کریں،

اور اس عبادت کے لیے تکلیف، مصیبت اور نقصان ضروری ہے، چنانچہ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں کہ غلاموں کا آزاد کرنا، صدقہ دینا، ایثار و ہمدردی کرنا، عفو و درگزر سے کام لینا، صبر کرنا، غصہ کو ضبط کرنا، تکلیفیں اٹھانا خدا کی عبودیت میں داخل ہیں، اس لیے جب تک کفر نہ ہو جس کا نتیجہ غلامی ہے غلاموں کے آزاد کرنے کی عبودیت نہیں حاصل ہو سکتی جب تک ظلم و عدوان نہ ہو جو عفو و درگزر اور غصہ کے ضبط کرنے کی عبودیت کا وجود نہیں ہو سکتا، جب تک فقر و احتیاج نہ ہو صدقہ، ایثار اور ہمدردی کی عبودیت ظاہر نہیں ہو سکتی، اس لیے اگر تمام مخلوقات کی حالت یکساں ہو تو ان تمام عبودیتوں کا خاتمہ ہو جائے، حالانکہ وہ خدا کو بہت زیادہ محبوب ہیں، اور انہی کے لیے خدا نے جن و انس کو پیدا کیا ہے، غرض دنیا میں نہ کوئی لذت ہے نہ حصول لذت تخلیق انسانی

کا مقصد ہے، بلکہ دنیا میں جو کچھ رنج و الم ہے یا رنج و الم کا ازالہ ہے، اب اس رنج و الم کے ازالے کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ انسان آخرت سے غافل ہو کر صرف اپنی ذاتی رنج و الم کا ازالہ کرے، یعنی ذاتی طور پر لطف و مسرت اٹھائے، دوسرے یہ کہ ذاتی لطف و مسرت سے دستبردار ہو کر صرف آخرت کے لطف و مسرت حاصل کرنے کیلئے دوسروں کے رنج و الم کا ازالہ کرے، پہلی صورت ملحدانہ ہے اور اس کو حقیقتاً ترقی دیکھائی دیتا ہے اس قدر اس طرحانہ خیال کو ترقی ہوگی یہی وجہ ہے کہ ملائکہ گاہ دنیا کے رنج و الم کو بڑبشت نہیں کر سکتے اور ان کی وجہ سے خدا کے وجود خدا کی رحمت، اور خدا کی قدرت کا انکار کرتا ہے، لیکن خداوند تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں اس خیال کی تردید کی اور بتایا کہ رنج و الم کے ازالہ یا حصول لذت کا یہ صحیح راستہ نہیں ہے،

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ
أَلَيْسَ أَنْتَ بِتَقْدِيرٍ عَلَيْهِ أَحَدٌ
يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَا بَدَأَ آيَحْسَبُ
أَنْ لَّمْ يَسْخَرْ أَحَدٌ (بلد-۱)

ہم نے آدمی کو ایسی محنت میں بنایا ہے کہ ہمیشہ
میں رہے ہو، کیا وہ اس خیال میں ہو کہ اس پر
کسی کا بس نہ چلے گا دشمنی میں اگر کتاب ہو کر ہے
دوسروں میں اٹھایا گیا وہ سمجھتا ہے کہ غفلت

یعنی انسان آخرت سے بے پروا ہو کر اپنے ذاتی رنج و الم کے ازالہ کے لیے جس کا دوسرا نام حصول لذت ہے اپنی جو دولت اڑاتا ہے وہ خدا کا بتایا ہوا صحیح راستہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ خدا نے ایک دوسرا راستہ بھی بتایا ہے، اور وہ یہ کہ انسان آخرت کے خیال سے اپنی دولت کو اپنے سے زیادہ مصیبت زدوں کے رنج و الم کے ازالے میں صرف کرے،

أَلَمْ تَجْعَلْ لَهُ عَذَابَيْنِ وَلَيْسَ آتَا
کیا ہم نے اس کو دو آگھیں اور زبان

وَسَفْتَيْنِ وَهَلْ يُنْذِرُ الْغَافِلِينَ

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ

مَا الْعَقَبَةُ فَكَرَقَبَةٍ أَوْ اطْعَامٌ

فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقَرٍّ

أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ

مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا

بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ

أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمُنَنَ وَالَّذِينَ

كَفَرُوا يَا أَيُّهَا هُمْ أَصْحَابُ

الْمُتَعَمَّةِ.....

.....

.....

.....

.....

اور دو ہونٹھ نہیں دیئے اور اسکو نیکی اور بدی

کے دنوں سے بھی دکھائیے پھر ڈگھائی سی ہو کر

نہیں نکلا اور بے پیغمبر تم کیا سمجھے کہ گھائی (سی ہوا)

کیا (مراد) ہو دکھائی سی مراد ہو سکی (گردن غلامی یا

نرخ کے پھڑسے سی چھڑا دینا یا بھوک کے دن تیم کو

دھا کر جبکہ ٹوٹتا رہتا رہا ہو) یا محتاج ملک کو

دکھانا دکھانا (نوجوانی کی نشی مارتا ہو چاہیے تھا

کہ اس گھائی میں ہو کر گذرتا اس کے علاوہ ان لوگوں

کے دھڑے) میں ہوتا ہوا ایمان لائے اور ایک دوسرے

کو صبر کی ہدایت کرتے رہے اور (نیز ایک دوسرے کو

دخلی خدا پس رگم کرنے کی ہدایت کرتے رہے یہی لوگ

(آخرت میں) مبارک (خوش نصیب) ہونگے

اور جن لوگوں نے پیادہ کی باتوں سے انکار کیا

وہی منحوس (بد نصیب) ہوں گے،

(جلد - ۱)

خیر و شر یا لذت و اطمینان کا یہی امتیاز دنیا میں انسان کی تمام تکلیفوں اور مصیبتوں کا سبب

اور حضرت آدم علیہ السلام اسی امتیاز کی بنا پر جنت سے نکل کر دنیا کے شدائد و آلام میں مبتلا

ہوئے، چنانچہ تورات میں ہے کہ جنت میں دو درخت تھے ایک نیک و بد کی پہچان کا اور

دوسرا زندگی جاوید کا، تورات کی رو سے حضرت آدم علیہ السلام کو اسی نیک و بد کی

پہچان کے درخت کا پھل کھانے سے منع کیا گیا تھا، لیکن انھوں نے اس کو کھالیا، اور

اس وجہ سے سب سے پہلے ان کو اپنی برہنگی کا علم ہوا، آخر خدا نے ان کو جنت سے نکال دیا کہ وہ زندگی کے درخت کا پھل کھا کر خدائی کا دعویٰ نہ کر بیٹھیں، جب وہ جنت سے نکلے گئے تو ان سے کہا گیا (سفر تکوین ۲)

”اور اس درخت سے کھایا جس کی بابت میں نے تجھ سے حکم کیا کہ اس سے مت کھانا، زمین تیرے سبب سے لعنتی ہوئی اور تکلیف کے ساتھ تو اپنی عمر بھر اس کھا کر اور وہ تیرے لیے کاٹے اور اذیتگار رہے اگائے گی، اور تو کھیت کی نبات کھائے گا، اور تو اپنے منہ کے پسینے کی روٹی کھائے گا، جب تک کہ زمین میں پھر نہ جائے۔“

قرآن پاک میں اس درخت کا نام جس کے پھل کھانے سے حضرت آدم علیہ السلام کو روکا گیا تھا تصریحاً مذکور نہیں، لیکن ایک آیت سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیک و بد کے شناخت کا درخت تھا، اور شیطان نے یہ کہہ کر ان کو کھلایا کہ یہ حیات جاوید کا درخت ہے، مگر اس کے کھانے کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان کو اپنی برہنگی کا علم ہو گیا، جو نیک و بد کی تمیز کا نتیجہ ہے، اور اسی برہنگی کی تکلیف کے دور کرنے کے لیے ان کی عملی جدوجہد کا سلسلہ شروع ہوا

فَوَسَّوَسَ الْيَهُ الْشَّيْطَانُ قَالِ	شیطان نے آدم کو وسوسہ دیا، کہائے آدم
يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةٍ	کیا میں تجھے حیات جاوید کا درخت بتاؤں
الْخَالِدِ فِيهَا وَلَهُ عَالَمُ مَثْوًى فَاكَلَا	اور ایسی سلطنت کا جو کبھی پرانی نہ ہو (آدم اور حوا)
مِنْهَا فَبَدَلَتْ لُهُمَا سَوَاقِطُهُمَا	دونوں نے اس درخت کا پھل کھایا تو انکی برہنگی
وَوُفِّيَا جَنَّتَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ	پیر میں ان پر کھلی گئیں اور گئے باغ بہشت کے
وَرَقِ الْجَنَّةِ (طہ - ۷)	پتے اپنے اوپر چپکانے،

لیکن اگر اٹھون نے شیطان کا کہنا مانا ہوتا اور جنت ہی میں رہتے تو خیر و شر یا لذت و الم کے ادراک و امتیاز سے جو تکلیفیں پیدا ہوتی ہیں ان سے محفوظ نظر رہتے،

فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ (تو ہم نے آدم سے) کہا کہ آدم (ابلیس)

وَلِزَوْجِكَ فَلَا تَخْرُجْ مِنْهَا مِنْ (تمہارا اور تمہاری بی بی کا دشمن ہو تو ایسا نہ ہو

الْجَنَّةِ فَتَشْقَى، اِنَّ لَكَ اَلَا تَبْصُرُ (کہ تم دونوں کو بہشت سے نکل کر باہر کرے،

فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنْتَ لَا تَنْظُرُ (اور تمہاری شامت آجائے، اور بہشت میں

فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ (طہ - ۷) (تجھ کو یہ ملا ہے کہ اس میں تو نہ بھوکا ہوگا،

نہ ننگا، نہ پیاسا ہوگا اور نہ دھوپ کی تیش

سے تکلیف اٹھائے گا۔

لیکن قرآن و حدیث میں جنت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے وہ صرف اسفیور نہیں ہے کہ اہل جنت تمام دنیوی شراذد و آلام سے محفوظ رہیں گے اور ان کی حالت

اس بچے کی سی ہوگی جو ماں کے پیٹ میں رہتا ہے، بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ وہ کھانے پینے، رہنے سہنے، اور ٹھننے پہننے غرض ہر قسم کی لذتوں سے بہرہ اندوز

ہوں گے، لیکن اوپر گزر چکا ہے کہ لذت کے معنی رنج و الم کے ازالہ کے سوا اور کچھ نہیں اس لیے اگر جنت میں رنج و الم کا وجود ہی نہیں ہے تو فلسفیانہ حیثیت سے اس میں

لذت کا وجود بھی نہیں ہے، خیر و شر، لذت و الم، تکلیف و آرام ایک مفہوم اضافی ہیں جن میں ایک کا تصور دوسرے کے تصور کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا، اس کے ساتھ

جنت کی لذت کو ابدی کہا جاتا ہے، اور کوئی لذت ابدی نہیں ہو سکتی، اگر ایک شخص صبح سے شام تک مستقل ہر وقت کا پانی پیتا رہے، تو اس کو کوئی لذت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ

دور جدید کا ایک فلسفی لکھتا ہے،

لذت و الم میں استمرار و دوام نہیں پایا جاتا، ان کی طبیعت کا اقتضاء ہی یہ ہے کہ وہ زود فنا ہوں، اس لیے اگر لذت ہمیشہ قائم رہے تو لذت باقی نہ رہے گی، اور جب الم میں استمرار و دوام پیدا ہو جاتا ہے تو اس میں کمی پیدا ہو جاتی ہے، اور کبھی الم کی کمی لذت بن جاتی ہے، اس بنا پر لذت اسی وقت لذت ہے جب تک اس میں استمرار و دوام نہ ہو اور لذت کا تصور تک نہیں ہو سکتا جب تک الم کے ساتھ اس کا لحاظ نہ کیا جائے، اور لذت ابدی کا وجود جیسا کہ بعض لوگوں کا قول ہے، افلاطون کے بیان کے مطابق ایک بے معنی بات ہے، افلاطون کی رائے کے مطابق دینا لوگ الم سے ناواقف ہیں، اس لیے وہ لذت کا احساس بھی نہیں کرتے،

اس کی فلسفیانہ وجہ اس نے یہ بیان کی ہے کہ احساس کی بنیاد تبدیلی پر ہے، اگر کوئی چیز ہمیشہ قائم رہے تو چونکہ اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اس لیے ہم اس کا احساس ہی نہیں کرتے، گھڑی کی کھٹکھٹاہٹ اور چکی کی گڑ گڑاہٹ کی آواز جب تک قائم رہتی ہے، ہم اس کو محسوس نہیں کرتے، لیکن جب وہ رک جاتی ہے، تو ہم کو اس کا احساس ہوتا ہے،

یہ اعتراض خود ہمارے مفسرین کے دل میں بھی کھٹکا ہے، چنانچہ سورہ وہم میں لذاتِ جنت کا مفصل بیان جن آیتوں میں کیا گیا ہے، ان میں ایک آیت ہے:

متکئين فيها على الاراء	بہشت میں تختوں پر کیے رکائے (بیٹھے) ہونگے،
لا يرونها شمس ولا ظہر	وہاں انکو نہ آفتاب کی تپش معلوم ہوگی اور نہ

لہ الاراء، والمعتقدات صح، اربابان

وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا

(جائے کی، ٹھہر اور درختوں کے سائے

ان پر جھکے پڑتے ہیں۔

(الدہر - ۱)

اور اس آیت پر تفسیر کبیر میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ سایہ وہاں ہوتا ہے جہاں دھوپ ہوتی ہے، اس لیے اگر جنت میں دھوپ نہیں ہے تو وہاں سایہ کیونکر ہوگا؟ پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جنت کے درختوں کی حالت ایسی ہوگی کہ اگر وہاں دھوپ کا گذر ہوتا تو وہ سایہ کرتے، یہی اعتراض بھوک اور پیاس پر بھی کیا جاسکتا ہے کہ اگر جنت میں اہل جنت کو بھوک اور پیاس معلوم نہ ہوگی تو ان کو کھانے پینے کا لطف کیونکر حاصل ہوگا؟ اب اس اعتراض کے رفع کرنے کی صرف دو صورتیں ہیں:

(۱) ایک یہ کہ لذت کو وجودی چیز تسلیم کیا جائے جیسا کہ بعض حکماء کا مذہب ہی یعنی لذت کے لیے الم اور اس کا ازالہ ضروری نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ اوپر گذرا بعض صورتیں ایسی بھی نکلتی ہیں کہ بغیر ازالہ الم کے بھی لذت ہو جاتی ہے، البتہ امام صاحب کے نزدیک دنیا میں اس قسم کی لذتیں بہت کم ہیں، عام طور پر دنیا میں یا تو رنج و الم ہے یا رنج و الم کا ازالہ ہے، اور ان کے مقابل میں اس قسم کی وجودی لذتیں صرف شاذ و نادر صورتوں میں پائی جاتی ہیں، چنانچہ شرح اشارات میں لکھتے ہیں،

ان الغالب علی احوال الخلق	مخلوق کے حالات پر غالب یا تو الم ہے
اما الاکمال فاما دفع الالم وان	یا الم کا ازالہ اور وہ لذت جو ایک کیفیت
اللذۃ الحاصلة التي هي کیفیۃ	وجودی ہے، اور الم کے ازالہ کے علاوہ
وجودیۃ زائداً علی زوال الالم	ہے، صرف شاذ و نادر صورتوں میں

لیت الا فی صوتہ نادۃ جدا
 کالقطرة فی البحر مثل ما عدد
 من الالتم اذا بصورة او صوت
 ما عرف وجودہما قبل ادراکہما
 ومثل ما لیشیہ ذلک وامّا
 الا لام فکثیرة جدا وان کان
 بعضہا فی غایة القوة کا الامرا
 وبعضہا ضعیفة
 اور بعض ضعیف

اس لیے دنیا میں ان آلام و مصائب کے مقابل میں ان چند حقیر لذتوں کا
 حصول تخلیق انسانی کا مقصد نہیں ہو سکتا، لیکن جنت میں یہ نظام بالکل بدل جائیگا
 تمام دنیوی آلام و مصائب کا خاتمہ ہو جائے گا، اور وجودی لذتوں کی فراوانی ہو جائیگی
 بھوک تو نہیں معلوم ہوگی، لیکن کھانے کا لطف آئے گا، پیاس تو نہیں معلوم ہوگی
 لیکن پینے کی لذت حاصل ہوگی، بعینہ اس طرح، جس طرح ہم بعض حسین صورتوں
 کو دیکھ کر لطف اندوز ہوتے ہیں، حالانکہ پہلے سے ہمارے دل میں ان کی طلب
 و خواہش نہیں ہوتی،

قرآن مجید کی بعض آیتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دنیوی لذتوں میں تکلیف و
 مصرت کا جو حصہ شامل ہوتا ہے، وہ اخروی لذتوں میں شامل نہ ہوگا، مثلاً جنت
 میں شراب تو ہوگی لیکن اس میں تکلیف و مصرت یعنی خمار اور نشہ نہ ہوں گے،
 ویطوف علیہم ولدان مجذونون
 غلمان (بہشت) جو ہمیشہ لڑکے ہی رہیں،

باکواب و اباریق و کاس
من معین لا یصد عون
عنہا ولا یزفوت
رہینگے، ان کے پاس آنجیسے اور تنیان
اور ایسی شراکے صاف جام لاتے اور سجاتے
ہونگے جس کے پینے سے نوا کھور دسر ہو
دواقتہ - ۱

حدیث میں ہے کہ جو شخص حنث میں داخل ہوگا اس کو وہ نعمت ملے گی کہ پھر
تکلیف نہ ہوگی، نہ ان کے کپڑے بوسیدہ ہوں گے، نہ ان کی جوانی زائل ہوگی، وہ
ایک منادی یہ پکار کر کہے گا کہ تمہارے لیے یہاں وہ تندرستی ہے کہ پھر بیمار نہ ہو
وہ زندگی ہے کہ پھر موت نہ آئے گی، وہ جوانی ہے کہ پھر بوڑھے نہ ہوگے، اور وہ
آرام ہے کہ پھر تکلیف نہ پاؤ گے۔

(۲) دوسرے یہ کہ دنیوی اور اخروی لذتوں کی حقیقت دنیوی لذتوں سے
بالکل مختلف ہی، لیکن اس حقیقت کا علم خدا کے سوا کسی اور کو حاصل نہیں،

فلا تعلم نفس ما اخفی لہم
من قرۃ اعین جزاء بما کانوا
تو کوئی شخص بھی نہیں جانتا کہ لوگوں کے (نیک)
اعمال کے بدلے میں کیسی کیسی انگوٹوں کی ٹھنڈ

یعملون (سجدہ - ۲)
ان کیلئے چھپا رکھی گئی ہے،

اس سے معلوم ہوا کہ حنث کی راحت و لذت کی حقیقت ہمارے علم و فہم سے پوشیدہ
ہے، حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ

یقول اللہ عزوجل اعدت
لعبادی الصالحین ما لا عین
خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے نیک
بندوں کے لیے وہ سامان ہیا کیا ہر حکو

سات ولا اذن سمعت ولا
 نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا اور نہ

خط علی قلب لیش
 کسی انسان کے دل میں اس کا خیال آیا،

اس کے بعد آپ نے یہی آیت پڑھی:

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے کہ دنیا اور جنت کی چیزوں میں صرف نام

کا اشتراک ہے، اس کے علاوہ ان میں اور کسی قسم کی مشابہت نہیں،

محدثین کے نزدیک اس قسم کی چیزوں کو جتنا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں ہو سکتا

تشابہ کہتے ہیں، اور اس اصول کو اختیار کر کے انھوں نے اپنے آپ کو ان تمام اعتراضات

سے محفوظ کر لیا ہے، جو خدا کی ذات و صفات کے متعلق کیے جاتے ہیں، کیونکہ ان تمام اعتراضات

کا منشا صرف یہ ہے کہ پہلے خدا کی ذات و صفات کو مادی چیزوں سے تشبیہ و یحاجاتی ہے پھر

ان میں مادی چیزوں کے لوازم و خصوصیات کو ثابت کر کے اعتراضات کیے جاتے ہیں

اور ان کی تاویل میں کی جاتی ہیں، لیکن خدا نے خود فرمادیا ہے، "لیس کمثلہ شئی" اور اس

آیت کے رو سے خدا کی ذات و صفات کو کسی دوسری چیز سے تشبیہ ہی نہیں دیکھا سکتی

جو تمام اعتراضات کی بنیاد ہے، یہ اصول صرف خدا کی ذات و صفات ہی تک محدود

نہیں ہے، بلکہ خدا کے افعال پر بھی منطبق ہوتا ہے، اور اس سے وہ تمام اعتراضات

اٹھ جاتے ہیں جو جنت و دوزخ کے عذاب و ثواب اور مسئلہ خیر و شر پر کیے جاتے ہیں،

کیونکہ ان تمام اعتراضات کی بنیاد صرف یہ ہے کہ ہم ان تمام چیزوں کو وہی مترادف

نہانتے ہیں، اس لیے ہم کو ان میں خیر کے ساتھ شر کی، نیک کے ساتھ بد کی اور آرام کے

ساتھ تکلیف کی آمیزش معلوم ہوتی ہے، بلکہ اکثر حالات میں شر و تکلیف کا پہلہ بھاری

نظر آتا ہے، لیکن خداوند تعالیٰ نے دنیا و آخرت کا نظام جن اصول و مصالح پر قائم کیا ہو
گو وہ ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے، تاہم وہ ہمارے دنیوی اور مادی نظام سے مختلف ہیں
کیونکہ خدا کی ذات و صفات کی طرح اس کے افعال بھی ہمارے افعال سے مختلف ہیں،
چنانچہ معترضین کے ان اعتراضات کے جواب میں کہ زہر اور مضر اشیاء کے پیدا کرنے
میں کیا مصلحت ہے؟ ابلیس کے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ موزی جانوروں کے
پیدا کرنے سے کیا فائدہ ہے؟ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں کہ "خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات
اور اس کے افعال میں کوئی چیز اسکے مثل نہیں ہے، اور تم نے جو چیزیں بیان کی ہیں،
ان میں اس کی کوئی حکمت ضرور ہے، لیکن یہ حکمت مخلوق کی حکمت کی جنس میں
داخل نہیں ہے، جس طرح خدا کا فعل مخلوق کے فعل سے، اور اس کی قدرت، اس کا
ارادہ، اس کی مشیت، اس کی محبت اس کی رضا مندی، اور اس کا غصہ مخلوق کے اوصاف
کے مثل نہیں ہے۔" ۱۷

دوسرے موقع پر مخالفین کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ "نفس کو اس طریقہ سے پیدا
کرنے میں کیا حکمت ہے کہ وہ خیر و شر دونوں کا ارادہ کر سکتی ہے، اُس کو اس طریقہ سے کیوں
نہیں پیدا کیا گیا کہ وہ صرف خیر کا ارادہ کر سکے؟ حکمت کے اقتضائے موافق اس کو برائی
کی قدرت کیوں دی گئی؟ حالانکہ خدا کو برائی سے روکنے کی قدرت حاصل تھی، اس کو ایسی
قوت اور ایسے اسباب کیوں عطا کیے گئے جن کی نسبت ان کا عطا کرنے والا جانتا تھا کہ
ان کے ذریعہ سے صرف برائی کی جائے گی، نفوس کو ان کی گمراہی اور ظلم و عدوان پر
قائم رکھنے میں کیا حکمت ہے؟

حکمت کا اقتضا تو یہ تھا کہ ایسا نہ کیا جاتا، اگر ایک آقا کو نظر آتا ہے کہ اس کے غلام ایک دوسرے کو قتل کرتے ہیں، اور ایک دوسرے پر ظلم کرتا ہے، اور وہ ان کو اس سے روکنے کی قدرت رکھتا ہے، لیکن باوجود اس کے وہ ان کو نہیں روکتا تو اس کے صرف چند وجوہ ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ اس کو ان کے ان افعال کا علم ہی نہ ہو، دوسرے یہ کہ ان افعال سے روکنے کی اس کو قدرت ہی حاصل نہ ہو، تیسرے یہ کہ اس کا فعل کسی غرض و حکمت پر مبنی نہ ہو، اوپر کی دونوں صورتیں تو خدا کے لیے محال ہیں، اس لیے صرف تیسری صورت رہ جاتی ہے، یعنی یہ کہ خدا کے افعال کی کوئی غرض و حکمت نہیں، اور اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس شبہ کی بنیاد ایک فاسد اصل پر قائم ہے، اور وہ یہ کہ خدا کو مخلوق پر قیاس کیا گیا ہے، اور مخلوق کو اس کے افعال میں اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، یعنی یہ کہ خدا کے لیے بھی وہی چیز مستحسن ہے جو مخلوق کے لیے مستحسن ہے، اور خدا کے لیے بھی وہی چیز بری ہے جو مخلوق کے لیے بری ہے، حالانکہ تمام عقلا کے نزدیک خدا کے افعال اور خدا کی حکمت اور خدا کے اوصاف کو مخلوق کے افعال، حکمت اور اوصاف پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اب محدثین کا یہ اصول حکمائے ضمیرین کے اس اصول کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے کہ نیکی و بدی کی بنیاد ان کی حیثیت افادی پر قائم نہیں ہے، بلکہ ضمیر پر قائم ہے، جو بالکل ایک فطری چیز ہے، کیونکہ بلا ایک ضمیر یا حس اخلاق کی تائید کے محض مشاہدہ کی بنا پر ذات خالق میں وہ اعلیٰ ترین صفات حسنہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے جو اقدار میں مذہبی اپنے نظریہ میں فرض کرتے ہیں، کہ یہ

یہ شبہ بہت آسان ہے کہ خدا کی نعمتوں اور فیاضیوں کا جلوہ ہر جگہ نظر آ رہا ہے، والدین کی مامتا، بچوں کی بے فکری و مسرت، مناظر قدرت کا حسن، فطرت کی فیاضیاں، یہ تمام مظاہر احسانات الہی کے ہیں، لیکن درحقیقت اس طرح کے دعویٰ کرنے والوں نے تصویر کے دوسرے رخ پر نظری نہیں کی، عوارض و امراض کا زور شور، ظلم و ستم، شقاوت و بیدردی کی گرم بازاری، معصوم و بیگناہ افراد کا سخت ترین مصائب میں ابتلا، حوادث ناگہانی، کیا یہ سب بھی فطرت کی فیاضیوں ہی کے مظاہر ہیں؟ ان حالات کے ساتھ اگر ہم اپنا دلیل راہ صرف تجربہ کو رکھیں تو کیا کبھی بھی اس نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں کہ اس عالم کی خالق کوئی نیک ہٹا دہستی ہے؟ ظاہر ہے کہ کبھی نہیں، لیکن با این ہمہ ہم جو ایک خیر کل خالق عالم کے وجود کے قائل ہیں تو کس بنا پر؟ محض اپنی سرشت اخلاقی کے تقاضے سے مجبور ہو کر، یعنی ہماری سرشت اخلاقی کی جو ذہن و عقل سے ایک بالکل مختلف شے ہے، خلقت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ ہم خواہ مخواہ ایک محسن مطلق کے وجود کے اعتراف پر مجبور ہوتے ہیں، عقل ہر چند نظام کائنات میں ابتر یاں دکھاتی ہے، ہر چند ہمیں خالق کے خیر محسوس ہونے سے منکر بناتی ہے، تاہم ایک باطنی حسن اخلاقی ان مادیات کے مشاہدہ سے آسودہ نہ ہو سکتا، ہمیں ایک عالم روحانی کی طرف کھینچتا ہے اور یہی کشش ہم میں یہ توقع پیدا کرتی ہے کہ اس عالم کے ماوراء ایک اور عالم ہے جس میں ہر شے کا پورا معاد و خیر جزا و سزا ہر شخص کو ملے گا، یہ عقیدہ کوئی عقلی و استدلالی مسئلہ نہیں، بلکہ تمام تر ایک وجدانی شے ہے، اس کے ماننے والے اس پر کوئی استدلال نہیں پیش کر سکتے، ہاں وہ یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اعظم و جلال و مشاہیر کبار کی متفقہ رائے پر نظر کریں، دنیوی و دینی لہذا کی

عدم تشکین بخشی کو پیش نظر رکھو، اور پھر یہ بھی دیکھو کہ آج تک دنیا کا کوئی نظام فلسفہ،
 کوئی تشکیک اس عقیدہ کو انسان کے دل سے محو نہیں کر سکا ہے، یہ سرشت
 اخلاقی ہمیشہ ماویات کی پستی کو چھوڑ کر روحانیت کی بلندی کی جانب صعود کرتی ہے
 اب تک جس قدر مذاہب دنیا پر حکمران رہے ہیں انھوں نے اسی سرشت اخلاقی
 سے کام لیا ہے، جس کا مخاطب قلب یعنی ایشار علی النفس ہوتا ہے، نہ کہ دماغ و
 عقل جو ہر وقت اپنے ذاتی مفاد کی میزان لگایا کرتے ہیں، درحقیقت یہی حاسہ اخلاقی
 مذہب کا جوہر حقیقی ہے، جسے مذہب سے علیٰ رہ گروینے کے بعد وجود باری و حقیقت
 مذہب کے مسائل بے معنی رہ جاتے ہیں،

لے تاریخ اخلاق یورپ ج اسی ۴۵ - ۴۶ - ۴۷ - ۴۸

مسئلہ رویت باری

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس میں مسلمانوں کا کوئی فرقہ اشاعہ کاہم آہنگ نہیں، معتزلہ کے نزدیک خداوند تعالیٰ جسم، مکان، حیز اور جہت وغیرہ سے منزہ ہے، اور جب تک کسی چیز میں یہ تمام خصوصیات موجود نہ ہوں، وہ آنکھ سے نظر نہیں آ سکتی، اس لیے ان کے نزدیک خداوند تعالیٰ آنکھ سے نظر نہیں آ سکتا، مجسمہ اور مشبہ کے نزدیک اگرچہ خداوند تعالیٰ آنکھ سے نظر آ سکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس کیلئے جسم، مکان، حیز اور جہت وغیرہ بھی ثابت کرتے ہیں، اور اگر خداوند تعالیٰ کے لیے ان خصوصیات کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ بھی اس کی رویت کا انکار کر دیں گے، صریح اشاعہ کا فرقہ ایک ایسا فرقہ ہے جو خدا کو ان خصوصیات سے منزہ بھی مانتا ہے اور اسی کے ساتھ اس کی رویت کا بھی قائل ہے،

اشاعہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ عقائد کے مسائل کو عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل سے ثابت کرتے ہیں، اور انھوں نے اس مسئلے پر جو عقلی دلیل قائم کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز کے دیکھے جانے کی علت صرف اس کا وجود ہے، اور چونکہ خدا موجود ہے، اس لیے وہ آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے، لیکن اس دلیل پر بہ کثرت اعتراضات ہوتے ہیں، جن کا کوئی قابل اطمینان جواب نہیں ہو سکتا، اس لیے علامہ عبد الکریم شہرستانی نے نہایت الاقدام من لکھا ہے کہ جس طرح وجوب رویت یعنی خدا کا

لازمی طور پر نظر آنا ایک سمعی مسئلہ ہے، یعنی صرف قرآن و حدیث سے ثابت ہے، اسی طرح امکان رویت کو بھی ایک سمعی مسئلہ قرار دینا چاہیے، اور امام صاحب کے نزدیک بھی یہ مسئلہ عقلی دلائل سے ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ محض ایک عقلی مسئلہ ہے، چنانچہ اربعین میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ہمارا مذہب وہ ہے جس کو شیخ ابو منصور مازیدی، سمرقندی نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کی رویت کے امکان کو عقلی دلیل سے ثابت نہیں کرتے، بلکہ اس پر قطعا ہر قرآن و حدیث سے استدلال کرتے ہیں، اس کے بعد اگر فرق مخالف عقلی دلائل سے جن کو وہ انکار رویت کے ثبوت میں پیش کرتا ہے، قرآن و حدیث کے یہ ظاہری معنی مراد نہیں لے گا، تو ہم اس کے دلائل پر اعتراض کریں گے، اس کی کمزوری دکھائیے اور قرآن و حدیث کے ظاہری معنوں کی تاویل سے اس کو روکین گے، اس مسئلہ کے متعلق اشاعرہ اور معتزلہ دونوں اس میں متفق ہیں کہ خدا کی رویت اس دنیا میں نہیں ہو سکتی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ

(۱) خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہے یا نہیں؟

(۲) اور قیامت میں مسلمانوں کو اس کا دیدار نصیب ہو گا یا نہیں؟

معتزلہ کو ان دونوں باتوں سے انکار ہے، ان کے نزدیک نہ خدا کی رویت فی نفسہ

ممکن ہے اور نہ قیامت کے دن مسلمانوں کو اس کا دیدار نصیب ہو گا، اور اس دعویٰ کو

وہ قرآن مجید کی اس آیت سے

لَا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ

دلوگوں کی نظر میں تو اس کو معلوم نہیں کر سکتیں

يَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ

اور دلوگوں کی نظروں کو وہ خوب جانتا ہے